ميثم الجنابي

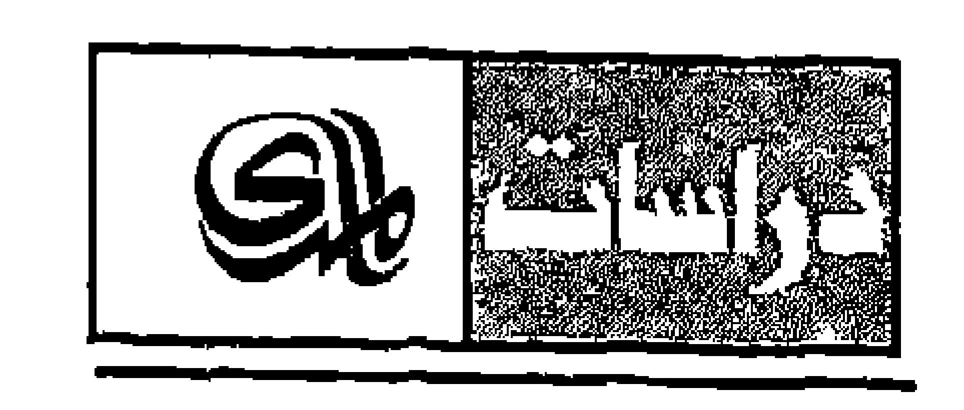


الحضارة الإسلاميّة
روح الاعتدال واليقين

مدى



الحضارة الإسلامية
روح الاعتدال واليقين



Author: Maytham AlJanabi | اسـم المـؤلـف : ميثم الجنابي

Title : The Islamic civilization | عنـوان الكتـاب : الحضارة الإسلامية

The Spirite of Mederation and Certitude | روح الاعتدال واليقين

Al- Mada P.C. | النـاشـــــر : المدى

First Edition : 2006 | الطبـعـة الاولى : سنة ٢٠٠٦

دار المدى للثقافة والنشر

سورية - دمشق ص. ب.: ٨٢٧٢ او٧٣٦٦ -تلفون: ٢٣٢٢٢٧٥ -٢٣٢٢٢٧٦-فاكس: ٢٣٢٢٢٨٩

Al Mada Publishing Company F.K.A. - Damascus - Syria

P.O.Box . : 8272 or 7366 .-Tel: 2322275 - 2322276 , Fax: 2322289

www.almadahouse.com E-mail:al-madahouse@net.sy

لبنان - بيروت-الحمراء-شارع ليون -بناية منصور-الطابق الأول - تلفاكس: ٧٥٢٦١٦-٧٥٢٦١٧

E-mail:al-madahouse@idm.net.lb

العراق - بغداد- أبو نواس- محلة ١٠٢- زقاق ١٣-بناء ١٤١

مؤسسة المدى للإعلام والثقافة والفنون - جانب فندق السفير

تلفون: ٧١٧٠٣٩٥-٧١٧٠٥١٣ فاكس: ٧١٧٥٩٤٣

almadapaper.com

almada112@yahoo.com almada119@hotmail.com

ميثم الجنابي

الحضارة الاسلامية

روح الاعتدال واليقين



المقدمة

إن الروح البشري عادة ما يصرخ في أول خروج له من رحم الوجود الإنساني كما لو انه يرد على أنفاس الوجود بلغة تبدو للوهلة الأولى الصيغة الوحيدة الممكنة للقول بان حياة قد ظهرت وأنفاساً قد تحررت من رق التعلق بالأسلاف. فهو مضطر للابتعاد عنهم مع كل خطوة يخطوها إلى الأمام، كما انه ملزم بالوقوف لتأمل وجوده المستقل مع كل خطوة متحررة من إسار الماضي. وهو تحرر يجبره على تأمل أفعاله بمعايير الانتماء الصادق للنفس والإخلاص لتجارب الأسلاف. وهي عملية تعلمه معنى الحقيقة القائلة، بان كل يقين جديد يفترض إدراك وتأسيس معقوليته المتجددة. وكلما تعمَّقَ هذا اليقين، أصبح إشكالية مقلقة للعلم والعمل.

وقد بلورت هذه الإشكالية في الوقت نفسه روح البحث عن اليقين. وتميز هذا الروح في الحضارة الإسلامية بمفارقة احتوائه على الاختيار المجبور في تأمل أفعاله بوصفها بحثا عن الاعتدال. ولا يعني البحث عن اليقين هنا سوى معقولية الانتماء للأسلاف والإخلاص لحقيقة تجاربهم في العلم والعمل.

فقد كانت الحضارة من حيث فاعلية قواها الداخلية حركة صراع صهرت في أعماقها المعقول والمنقول، والعقل والوجدان، والروح والجسد،

والدين والدنيا. وهي مكونات متناقضة بمعايير العقل المقارن، متكاملة بمعايير العقل الثقافي، صنعت مرجعيات الثقافة وأعادت إنتاجها من خلال تذليل جزئية الرؤية وضيق الانتماء المذهبي. كما وضعت كل إبداع متجدد أمام امتحان استمراره المعقول والمقبول ضمن منظومة الوجود الثقافي للامة. وهو امتحان يصعب تذليل عقباته دون "بذل الروح".

وبذلت الحضارة الإسلامية في ميدان البحث عن اليقين والاعتدال أحد أجزاء روحها الكبير من أجل استكناه ذاتها وموقعها في عالم الإبداع العقلي، وتقاليد الوحي النبوي، وبقايا الوثنية الغابرة. وهو استكناه رافق ولازم خلافات الأمة الناشئة واحترابها الداخلي. وإذا كان الوعي الإسلامي اللاحق قد بذل قصارى جهده لاستلهام تقاليد الرحمة والاستغفار لما مضى، فإنه وجد في الاختلاف أيضا "سنة الله" الدائمة في الوجود. وبهذا يكون قد حافظ على استمرار الوحدة المرنة لما يمكن دعوته ببراهين الرحمة الميتافيزيقية وفعالية العقاب الفقهي. وهي وحدة استمدت مقوماتها من جدلية البحث عن اليقين والاعتدال، التي شكلت أحد الأرواح الثقافية للحضارة الإسلامية.

فقد أعطت للفرقة تأويلا "شرعيا"، ولاستمرارها أساسا منطقيا. وليست الأحاديث الشهيرة عن افتراق الأمة الإسلامية إلى نيف وسبعين فرقة الناجية منها واحدة، و"اختلاف أمتي رحمة"، و"لا تجتمع أمتي على ضلالة"، سوى الصيغ المناسبة لبدايات الصراع السياسي، وملامح تكونه النظري الأول. وهي أحاديث لعبت دورا هائلا في تعميق وتقنين مختلف جوانب الإبداع الفكري، كما شكلت في الوقت نفسه عناصر "المنهجية" الخفية لحصر عدد الفرق الإسلامية الآخذة في التنوع والتعدد.

فقد كان التعدد والتنوع نتاجا لتداخل الدين والدنيا، والسياسة والروح. من هنا اتخاذه صيغ الثنويات المتناقضة، التي عادة ما تميز الفكر في مراحل الصراع الحادة. وقد جرت ببطء كما هو الحال في كل عملية حضارية كبرى. حيث مرت شأن كل نضوج ثقافي عبر دهاليز الفكر النقدي والتقليدي، العقلي والنقلي، الخوارجي والشيعي والمرجئي والمعتزلي وغيرها. ومع ذلك لم يكن بإمكانها أن تسير إلى ما لا نهاية في عالم النهاية. فإذا كان الاتفاق العام حول فرق الإسلام الثلاث والسبعين قد وضع حدا لشهية الإضافات الدائمة، فإنه لم يقض على إمكانية الإضافة الدائمة كفروع لأصول. وبهذا يكون "الوعي الإسلامي" قد خطا في ثقافته نحو الحدود الضرورية التي أبدعتها له تصورات القرآن ويقينياته الجازمة.

إذ كان ينبغي لهذا الوعي أن يقف عند حدود ملموسة، إن أراد تأمل اللامتناهي. وهي نظرة استمدت مقوماتها الأولى من حدس واحدية الحقيقة وتنوع الضلال، التي شكل القرآن نموذجها المتسامي ومرجعيتها الروحية. وقد مثل علم الملل والنحل، أو علم الموسوعات الفلسفية والدينية أحد نماذجها النظرية الرفيعة. وليس مصادفة أن يبدأ أول الأمر بتصنيف ودراسة الفرق الإسلامية لينتهي بفرق ومدارس مختلف الأديان والحضارات، ويعبر منها إلى دراسة الحضارات وخصوصية أرواحها الثقافية. فهو الانتقال الذي يعكس تراكم مرجعية الاعتدال العقلاني في البحث عن اليقين عند الأوائل والأواخر.

ميثم الجنابي

الوحدانية وتنوع الهويات
ثقافة الحدود المتسامية

يفترض إدراك الثقافة لحدودها المتسامية أن يبلغ وعيها النظري (العقلي) المستوى المنظومي، ووعيها العملي (الأخلاقي) التحقيق المتجدد لقيمها ومبادئها الجوهرية. أي كل ما يحدد خصوصية الثقافة ويعطي لها في نفس الوقت أسلوبها المتميز في إدراك الصواب والخطأ، والجميل والقبيح، والفضيلة والرذيلة، والمقدّس والمدّنس، والأنا والآخر، والماضي والمستقبل، والحياة والموت، والمطلق وما سواه.

فالثقافة ليست منطقا ولا هي بديهة. غير أن لها منطقها الخاص بها، الذي يتجلى في كيفية حل المعضلات الكبرى للوجود الطبيعي والماوراطبيعي. ومجموع هذه الحلول يكوّن الروح الثقافي للامة. وله، شأن كل روح، بنيته الداخلية المتصيّرة تاريخيا، بوصفها الاستجابة المعقولة لتوليف الطبيعي والماوراطبيعي (المادي والروحي، القديم والمحدث، التاريخي والمثالي...) في التجارب الاجتماعية والسياسية والفكرية للفرد والجماعة. وهو توليف يؤسس لبنية العقيدة الثقافية ومبادئها الكلية وأسلوب تحقيقه في العلم والعمل.

وليس مصادفة أن تتراكم في مجرى الصيرورة الثقافية للإسلام،

العناصر التي أبدعت الحديث القائل، بان الإسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ. فطوبى للغرباء! لقد أرادت القول، بان كل حركة كبرى إلى الأمام هي رجوع إلى المبادئ الأولى. غير أن الثقافة لم تصغ هذه الفكرة بمعايير العقل المطلق، بل ضمن مطلق روحها الأخلاقي، ومعايير رؤيتها الخاصة عن وحدة الطبيعي والماوراطبيعي.

فقد انطلق الإسلام في حله لهذه الوحدة من إشكالية الحياة والموت، أي من المقدمة "الخالدة" للأسطورة والمنطق. واجتهد في حل إشكالياتها المتنوعة، باعتبارها إشكالية البداية والنهاية، والبدء والمعاد. وسواء جرى وعي هذه الإشكالية بصورة مباشرة أم غير مباشرة، فإنها تغلغلت في مواقفه وأحكامه، وصوره ورموزه، وتمنياته وتخيلاته. ودارت هذه المواقف والأحكام والصور والرموز حول الليل والنهار، والشمس والقمر، والنور والظلام، والعلم والجهل، والثرى والثريا، والآفاق والأنفس، لتكشف عن الأعماق السحيقة والذرى القصوى للوجود، وتجعل منها في نفس الوقت معالم الرؤية الظاهرية للحركة القائمة وراء الأشياء والظواهر. بحيث شقت هذه الرؤية لنفسها الطريق حتى إلى مظهر العبارة القرآنية الأولى. لهذا عادة ما كانت تتكون من كلمتين أو أربع. واستجاب هذا المظهر لثقل الثنويات المتضادة وثقل ترابطها. بحيث أثرت أيضا على بناء نفسية التعامل مع الأشياء والظواهر في وحدتها. ومن ثم بناء الهيكل اللامرئي لروح الاعتدال. ومن الممكن الاستشهاد بأمثلة كثيرة متناثرة خصوصا في السور المكية المتعلقة بقضايا السلوك والأخلاق والوجود والماورائيات، كما هو الحال، على سبيل المثال في الآية: (فأمّا من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى، فسنيسرُه لليسرى. وأما

من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسرُه للعسرى)، وفي الآية (لقد خلقنا الإنسان في احسن تقويم. ثم رددناه اسفل سافلين)، أو في الآية (إذا السماء انفطرت. وإذا الكواكب انتثرت. وإذا البحار فجرت، وإذا القبور بعثرت. علمت نفس ما قدمت وما أخرت). فإذا كان القسم بالليل والنهار، وبالنجوم والكواكب، وبالشمس والقمر، هو من بقايا الصور القديمة ورموزها، فان فاعليتها في رؤية "الحدود المعقولة" بين الطبيعي والماوراطبيعي كانت تخدم بناء الرؤية الوحدانية وحركتها الفاعلة في الغاية والمعنى. فالقران يقسم بالقمر. والليل إذا أدبر. والصبح إذا أسفر، وبالشمس وضحاها. والقمر إذا تلاها، وبمواقع النجوم. وبرب المشرق والمغرب. آي في الكل المكون للوجود ،الذي يجعل من البداية والنهاية الحركة الدائبة للمعنى، والتي تفترض ضمن منطق الوحدانية الدينية التبرير الأخلاقي لنهاية العالم، باعتبارها بدايته الحقة. وهي نهاية (حتمية) تفترض بذاتها إدراك قيمة المعنى الماوراطبيعي للنفس في وجودها. فإذا السماء انفطرت، وإذا الكواكب انتثرت، وإذا البحار فجرت، وإذا القبور بعثرت. علمت نفس ما قدمت وأخرت.

لكن حتمية البداية - النهاية الملازمة لوجود الأشياء والأحياء هي ليست مصير الدهر الجاهلي (الوثني)، بل الطور الذي يتمثل حقيقة معنى الوجود (الطبيعي) واستمراره غير المتناهي. فقد نظرت الوثنية الجاهلية إلى الدهر نظرتها إلى قوة وحيدة متعالية ومحايثة لوجود الإنسان والظواهر. وجعلت الوجود وكل ما فيه لحظة. كما اختزلت البداية والنهاية في فكرتها القائلة، بأنه لا شيء إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر. مما حدد موقف الوثنية من الحياة والموت بوصفهما

مـرورا للزمن لا غـيـر، أي لا مـعنـى فـي الدهر سـوى قـدرته علـى كسـر وإعادة لحم مكونات الوجود. في حين واجـه الإسلام دهر الجاهلية القاسي والبـارد بالزمن الإلهي ودفنـه الإنسـاني من خلال "تصغيـره" الأيام. فقد اعتبر القرآن يوم الله كألف سنة مما يعدون. انه حاول توحيد الأزل والأبد في الرؤية الإنسانية لمعنى الحياة والموت.

فإذا كان الموت بالنسبة للجاهلي هو المصير النهائي للإنسان والخاتمة التي لابد منهـا، فـان الإسـلام أعطـى لهـا أبـعـادا غـيـر مـتناهيـة من خـلال إدراجها في المعنى المتراكم في أفعال الإنسـان وحياته. فالإسلام يؤيد اليقين القـائل بـان الجـمـيع أمـوات، وانه لا فـرار من المـوت، وانه "أينمـا تكونوا يدرككم الموتُ ولو كنتم في بروج مـشـيـدة". لكنه وضع هذا اليـقين ضـمن إطاره الأخلاقي والماوراطبيـعي من خلال ربط الموت بالله، باعـتبـاره رجوعـا إليـه، انطلاقـا من أن الله "هو الذي يحي ويميت وإليـه المصـيـر"، وأن "كل نفس ذائقـة الموت"، "ثم إلينا ترجـعـون". ولـكنه ربط هذا الرجـوع "بالاذن الإلهي"، وذلك لأنه "ومـا كـان لنفس أن تموت إلا بإذن الله كـتـابا مـؤجلاً". فـالله هو الـذي "يتـوفـى الأنفس حين مـوتهـا، والتـي لم تمت في مـنامـهـا، فـيـمسكُ التـي قضى عليهـا الموتَ ويرسل الأخرى إلى اجل مسمى"، كما يقـول القـرآن. ذلك يعني أن الرجـوع إلى الله بـاذنه هو رجـوع النفس إلى مصدرها المطلق. ولم يعد وجودها وهلاكها شيئا عابرا في المصير أو الدهر، كـما أن وجودها ليس لحظة حرجة في الصيرورة البـاردة للوجود والعـدم، بل هو الاختيـار المباشر لها في مجرى خلقها الدائم (خلق ثم موت ثم بعث).

لم تشغـل الرؤية القـرآنيـة الأولى نفسـهـا بجدل البـحث عـن الأبعاد غـيـر المتناهيـة للمعنى المتناهي في الوجـود الفـردي للنفس، بل انـهـمكت

في إقرار قيمة الاختيار الإلهي لها، انطلاقا من أن "كل نفس بما كسبت رهينة". وأن كسبها هذا معلوم، "ولقد خلقنا الإنسان، ونعلم ما توسوس به نفسه، ونحن اقرب إليه من حبل الوريد". لقد ربط القران في كل واحد طبيعية الزمن الإنساني بالأبعاد غير المتناهية للمطلق الإلهي. وهذا معناه تحديد وتقييد الزمن الإنساني بالمطلق الأخلاقي للحياة والموت، استنادا إلى "يا أيها الإنسان إنك كادح إلى ربك كدحاً فملاقيه" .

قطعت هذه الرؤية الحياة بالموت، والموت بالحياة من خلال تكويرهما في الوحدة الخالدة للفعل الإلهي. فقد نظرت الجاهلية إلى الحياة نظرتها إلى لعب ولهو وتكاثر في الأموال والأولاد وتفاخر، بينما اعتبر الإسلام حياة كهذه مجرد "متاع الغرور"، لأنها عرضة للزوال مثلها "كمثل ماء انزل من السماء فاختلط به نبات الأرض، حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وظن أهلها انهم قادرون عليها". بينما يتبين غرورها حالما يأتيها "أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس". ويكفي المرء زيارة المقابر لان يرى بأم عينيه كم ألهاهم التكاثر عن رؤية حدودها العابرة.

شكلت هذه الآراء النقدية مقدمة توكيد الفعل الإلهي الحر عن حقيقة الحياة ومعناها. فالحياة الدنيا هي لهو ولعب، بينما الحياة الآخرة "لهي الحيوانُ لو كانوا يعلمون". وأن المال والبنين زينة الحياة الدنيا، بينما "الباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخيرٌ وأملا". لهذا شدد القران على أن أولئك الذين يستحبون الحياة الدنيا على الآخرة ويصدون عن سبيل الله "ويبغونها عوجا، أولئك في ضلال مبين". وهو تحذير سجله القرآن بصيغ شتى تتراوح بين التوبيخ والوعيد بالعذاب، لأنه وجد في هذه المواقف والأفعال خروجا عن الحق. من هنا جاءت الفكرة القرآنية

التي تطابق بين الوعد بالثواب الحق، وبين الاغترار بالحياة العابرة والغرور التام، كما في الآية "إن وعد الله حق. فلا تغرنَّكمُ الحياة الدنيا، ولا يغرنَّكم بالله الغرور". ذلك يعني، أن القرآن ربط تذليل اليقين الوثني عن الحياة الدنيا باليقين الإسلامي عن أن الحق هو الله.

وشكلت هذه الفكرة عصب الرؤية الإسلامية للتوحيد. كما أنها اختزلت الصيغ والمستويات المتباينة لرؤية الواحد الحق. لهذا خاطب الوثنية قائلا "ادعوا الله أو ادعوا الرحمن، أيا مَّا تدعوا فله الأسماء الحسنى". فالله هو: "ربِّ الناس. ملكِ الناس. إلهِ الناس". "وهو في السماء إله. وفي الأرض إله"، و"يسبح لَه ما في السموات والأرض"، و"له يسجد ما في السموات والأرض طوعا وكرها". وبيده "ملكوت كل شيء وإليه يرجعون". وكل ما عداه مجرد أسماء وأنداد لا وجود لها بنفسها. فالله هو الملك الحق لا إله إلا هو. فهو الذي "خلق فسوّى. وقدّر فهدى". وهو الذي "خلق الإنسان علمه البيان"، وهو الذي "والسماءَ رفعها ووضع الميزان"، بحيث "لا تنفذون إلا بسلطان". فلا طير يطير ولا ماء يسقي ولا نار تحترق ولا حي يحيا ويموت إلا به. فهو مصدر كل وجود، وما عداه فان.

جعلت التوحيدية الإسلامية الله مصدر وغاية الوجود والفعل، واعتبرته مبتدأ ومنتهى كل شيء. فهو "الأول والآخر، والظاهر والباطن"، و"نور السموات والأرض. و"نور على نور". والخالص الوجود، الذي يحدد بذاته معنى الفعل وقيمته لأنه هو ذاته في كل فعل، والكل بالنسبة له سواء. فإذا "ما يفتح الله للناسِ من رحمة فلا ممسك لها، وما يمسكْ فلا مرسِلَ له من بعده". ففيه يذوب الواقع والمصير، دون أن يعني

ذلك "اغترابه المتعالي". وحتى في "تعاليه" اقرب إلى الإنسان من حبل الوريد. إذ "ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا وهو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا اكثر إلا هو معهم أين ما كانوا".

حددت هذه الرؤية الوحدانية جوهرية الله في الفعل الفردي والجماعي، أي جوهرية الواحد. فلا دعوة إلا إليه. إذ لو كان في الوجود اكثر من إله لفسدت الآلهة، كما أن له المشرق والمغرب، وأين ما يولي الإنسان وجهه فثم وجه الله. وأدى ذلك إلى مرادفة ومطابقة الله مع الحق، انطلاقا من أن واحدية الله تحوي في ذاتها واحدية الحق. فالله "هو الحق" وما غيره باطل. وهو "الملك الحق". و"إنِ الحكمُ إلا لله..." وجودا وفعلا في الآفاق والأنفس حتى يتبين للجميع انه الحق، لأنه مصدر الحكمة الشاملة في الوجود. ومن ثم، فان الجماعة والأمة هما النموذج الأمثل لحكمته في الوجود الاجتماعي والروحي للإنسان.

إن تحول الجماعة والأمة إلى النموذج الأمثل للوجود الاجتماعي والروحي للإنسان هو التجلي العملي للتوحيد، لأنه يفترض في وجود الجماعة والأمة تجانس الرؤية التوحيدية في المسلم والمؤمن. فالجماعة هي جماعة المسلمين، والأمة هي أمة المؤمنين. وفي وحدتهما تتجلى معقولية المبادئ الإسلامية الكبرى وأركان الإسلام الإيمانية من صلاة وزكاة وصوم وحج. وهذه بدورها ليست إلا الحدود الدنيا للكل الديني - الدنيوي للجماعة والأمة. فالحدود تشكل هنا، إن أمكن القول، الهيكل اللامرئي لروح الاعتدال، لأنها نفسها صارت معالم الجماعة في تمثيلها لحقيقة الواحد. فالجماعة هي الكل الواحد على مثال الواحد الحق. فالله، كما يقول القران "ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولا يزالون مختلفين". وانه "يضلّ من يشاء ويهدي من يشاء".

قدم الإسلام في مبادئه الأولى الواحد الحق على انه المثال الأعلى للمحاكاة الممكنة في "طريق الاستقامة". وربط هذه الإمكانية بالجماعة من خلال مطابقته حقيقة الجماعة والأمة مع الحق، والحق مع الاعتدال. فإذا كان التوحيد هو مبدأ الوحدة الاجتماعية في الجماعة، والروحية في الأمة، فإن توليفهما أدى بالضرورة إلى صياغة مبدأ "الأمة الوسط"، باعتبارها النموذج العملي للروح الاجتماعي- الأخلاقي - الوحداني. لهذا خاطب أتباعه قائلا: "وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس". فهو لم يصغ وسطيتها بمعايير المكان والزمان، بل بحدود الاعتدال الأخلاقي. من هنا جاءت دعوة القران في الآية القائلة "ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر". ووجدت هذه الأمة الواجبة تعبيرها في الآية القرآنية التي صّورت الأمة الإسلامية الناشئة "كنتم خيرَ أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر". وهو تقييم مبني لا على أساس أفضليتها كما هي، بل على أساس أفضلية "الأمة الوسط" من خلال جعل الوسط خيرا (فضيلة). فالأمة الوسط هي أمة الخير. وأدى ذلك إلى وضع أسس التآلف الكبير للثقافة الإسلامية في مبدئها القائل، بان الجماعة تحفظ اعتدال الأمة، كما يبدع اعتدال الجماعة واحديتها الاجتماعية- الروحية بوصفها أمة.

أدت وحدة الجماعة والاعتدال، باعتبارهما المكون الجوهري للواحدية الإسلامية إلى إبداع ممثولها في واحدية الإسلام الثقافية. وذلك لان بناء الجماعة بالاعتدال المعقول ضمن تقاليد الجماعة، أسس لاحقا لفكرة الأصول وأسلوبها المناسب في وحدة المعقول والمنقول، باعتبارها الصيغة

النظرية الشاملة لتجليات الاعتدال(كالرواية والدراية في الحديث، والاجتهاد والإجماع في الفقه). وبهذا تكونت إمكانية تحول الأمة إلى الكل المتنوع في تجارب الاعتدال الحق. وأدى ذلك إلى إبداع قيمة السّنة، باعتبارها الصيغة العملية للاعتدال (كالدين والدنيا في السياسة، والعادات والعبادات في الشريعة). أما توليفهما الدائم (النظري والعملي)، فقد شق لنفسه الطريق إلى ثنويات الثقافة الإسلامية (الظاهر والباطن، والسلف والخلف، والإسلام والإيمان، والدنيا والآخرة وغيرها).

ولّدت صيرورة الواحدية الثقافية وأصولها الكبرى إمكانية تجذير التنوع المتصارع للتماهي الذاتي، الذي اتخذ في التقاليد الإسلامية هيئة "الفرقة الناجية"، باعتبارها الحصيلة المتجددة للعلم والعمل الإسلاميين في بحثهما الدائم عن مثال للاعتدال. وجرى وضع ذلك في الحديث القائل بان اليهود انقسموا إلى إحدى وسبعين فرقة، والنصارى إلى اثنتين وسبعين فرقة، والإسلام إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، وهي فرقة أهل السنّة والجماعة. ذلك يعني أن صراع الأمة الإسلامية المتصيّرة في مجرى بناء الدولة قد اظهر إلى الوجود قيمة وفاعلية "الفرقة الناجية"، باعتبارها التشخيص الممكن للعدل والحق والحقيقة. ومن ثم أظهر احتواءها على أسس المرجعية الضرورية للاعتدال في الجماعة، والجماعة في العدل. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار كون السنّة، تاريخيا، هي سنّة الجماعة، أي تجاربها المتراكمة في الإجماع المقبول، فإن المقبول "إيمانا" ما هو في الواقع سوى الحصيلة المتراكمة في إدراك الجماعة الثقافي (التاريخي) لحدود الاعتدال(العقلي). ووجد ذلك

تعبيره الخاص في سيادة المبدأ العلمي (المنهجي) عن وحدة المعقول والمنقول، والمبدأ العملي (الأخلاقي) عن وحدة الدين والدنيا.

لم يكن بإمكان الأمة بلوغ وحدة المبادئ العلمية (العقلية) والعملية في حياتها العامة والخاصة، دون الكيفية التي انعكست فيها الرؤية التوحيدية للإسلام في التجارب الاجتماعية- السياسية والأخلاقية للامة نفسها. فقد توحد التاريخ والتوحيد والإسلام على إبداع مكونات الاعتدال. لكن الاعتدال لم يكن فعلا أو نتيجة غائية بقدر ما كان يختمر في مآسي الهزائم وأفراح الانتصارات، وتكامل من نسيج الرؤية المتراكمة في تأمل ما كان وما يكون. فهي أطراف ساهمت في بلورة الوعي الديني- الأخلاقي نتيجة لقيمة القدرة الإلهية في البداية والنهاية. وليس مصادفة أن تحصر الكلمة القرآنية بين جوانحها هواجس وعواطف الخوارج الأولى في قتلهم الخليفة عثمان بن عفان لأنهم وجدوا في سلوكه خروجا عن العدل (الحق). وأن يتبع المحّكمة (أو الخوارج الخلص) ذات الحوافز، لكن من خلال تأطيرها في حاكمية الله، أي في جعلهم الله الحكم الوحيد الحق (العدل). مما أدى إلى بلورة قيمة الحق (العدل) وأولويته في الرؤية الاجتماعية- السياسية- الأخلاقية، بحيث جعلهم يكفّرون كل من لا يشاطر اعتقاداتهم هذه .

ولئن كانت هذه الممارسة تبدو في مظهرها وكأنها تهشيم لوحدة الأمة باسم أخلاقية الإسلام، فإنها كانت في الواقع نتاج الشقاق التاريخي بين الطابع الاجتماعي - السياسي للتوحيد وروحه الأخلاقي. وإذا كان من الصعب بالنسبة للخوارج الخلص أن يتعاملوا مع هذا الواقع بإسم المصالح العليا للدولة، فلأن الدولة لم تكتمل في أعينهم وتتخذ

معناها إلا من خلال مبدأ الحق (أو العدل) الشامل. لقد حاولوا ربط المكون الاجتماعي- السياسي - الأخلاقي بمبدأ العدل فقط. وجعلوا منه بداية ونهاية الوجود الإسلامي للامة. ولم يتعاملوا مع "مكابرة" الفكر النظري في تفريعاته عن المسلم والمؤمن، انطلاقا من أن العمل هو المعيار النهائي للإيمان. أي انهم لم يتعاملوا مع الإنسان بمعايير الروح والجسد، ولم يعترفوا بتجزئة ما هو واحد بحد ذاته. وفحوى ذلك انهم لم يرتقوا إلى مصاف الميتافيزيقيا من اجل رؤية العالم وما يجري فيه، كما لم يبحثوا في أعماق العدل السحيقة عن معاني القضاء والقدر. لقد أدمجوا هذه المكونات في دعوتهم للفعل الواجب. لذا واجهتم السلطة بالعنف المقترن بدعوى سعيها إحقاق العدل وإقرار أمان الأمة في الدين والدنيا. وأدت هذه المواجهة في غضون القرن الأول للهجرة إلى زرع كل بذور الصراعات المتبرعمة والساعية إلى التماس أشعة شمس الإسلام الحق، أي كل ما أدى إلى إبداع واحدية الثقافة الإسلامية في نزوعها صوب الوحدة والاعتدال.

فإذا كان الخوارج قد أثاروا مشكلة "الكبائر" وما ترتب عليها من أخلاقية صارمة في العمل، باعتباره محك الإيمان، فإن المرجئة، نقيضهم المباشر، جعلوا من فكرة وحدة الإيمان وحقيقته اللامتبعّضة نقطة انطلاقهم الأساسية. فقد استجمعت المرجئة تجربة الماضي وتمثلت الصيغة الشكلية لأخلاق الخوارج عن وحدة القول والعمل، والإسلام والإيمان، وأدرجتها في فكرة أولوية النية والعقد وتأخير العمل، كما في قولها (الشهير) "لا تضّر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة"! ولم يعق تمّثلها لتقاليد الحدود الصارمة للخوارج من تذليل

عقبات التكفير والاتهام من خلال نقلها متضادات الضر والمنفعة، والكفر والإيمان، والمعصية والطاعة، بوصفها تجليات ظاهرية للإيمان،إلى باطن الإنسان (القلب والنية والمعرفة).

مثلت المرجئة في أفكارها هذه، وفي نشاطها العملي أسلوب المساومة الحرة المثلى. فقد عارضت الخوارج معارضة تامة. وبينهما تراوحت نماذج التطرف الظاهر والباطن،أي كل ما حاول تمزيق القدر الضروري من عناصر الوحدة المتراكمة في الانتماء العلمي والعملي للكل الإسلامي (الأمة). وهي ظاهرة نعثر عليها فيما اصطلحت عليه تقاليد الإسلام بتسمية الغلاة (المتطرفين)، أي الاتجاه الذي حاصر الماضي والمستقبل بسمو الحدس الأخلاقي القائل بان الابتعاد عن الحق والعدل هو خطيئة كبرى. إلا انه لم ينظر إلى الحق والعدل نظرته إلى مبادئ مستقلة، بل اعتبرها فعلا اقرب إلى الاختيار السياسي "المتشنج". وفي هذا يكمن سر التباين في مواقف الإسلاميين من تحديد الغلو والغلاة، واشتراكهم في الوقت نفسه بإظهار أولوية الإلهيات والسياسيات في الغلوّ.

وهذا التحديد نابع مما للسياسة من أثر كبير في كسب الآلهة وإشراكها الدائم من خلال ما ترتئيه صدقا وإخلاص، و"كذبا" و"إفلاسا" للنفس والآخرين في الأقوال والأعمال. ومع ذلك لم يعق هذا تراكم الأحكام الموضوعية عن الغلو. على العكس! لقد جرى تراكمها على مدى القرنين الأوليين للهجرة في مجرى البحث والصراع الفكري حول ماهية المسلم. فقد قال البعض: إنَّ المسلم هو من اقّر بنبوة محمد وأن ما جاء به هو الحق، كائنا بعد ذلك قوله ما كان. وقال البعض الآخر هو من نطق بالشهادة الإسلامية (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، سواء

اخلص في قوله هذا أم اعتقد خلافه. والمسلم عند قسم ثالث هو من اعتقد بوجوب الصلوات الخمس إلى الكعبة. وربط آخرون ماهية المسلم بسلسلة اعتقادات تبدأ بالإقرار بوجود الله وانه قديم خالق العالم مرورا بالمبادئ والاعتقادات الإسلامية الأساسية وانتهاء بالخلوّ من البدع المؤدية إلى الكفر. وهي تحديدات تربط ماهية الإسلام بالظاهر، باعتباره الحق وما عداه غلوّ (باطل).

وقد فسحت هذه المواقف المجال أمام "التهوّر" العميق للباطن، بسبب صعوبة إدراجه في "أحكام العقائد"، وأدت في الوقت نفسه إلى تأسيس ما يمكن دعوته بالقدر الضروري للوحدة (في الجسد والمظاهر واللسان)، والتي سبق وأن تغلغلت قيمتها وضرورتها، باعتبارها شرطا للاعتدال، في وعي ومشاعر الأمة الناشئة. وليس مصادفة أن يجري "الإجماع" الأول، بما في ذلك من جانب الشيعة، على وصم السبئية بالغلوّ والخروج عن الإسلام، لقولها بألوهية الإمام علي. بمعنى مطابقتها الحق مع الرجال، والأمة مع الأفراد. الأمر الذي جعل اتجاهات الغلوّ تتطرف في ما دعته تقاليد الإسلام المعتدلة "بانتظار الموتى" على انهم الأئمة ومعالم الإقرار الخالص بصحة العقيدة. لهذا تحولت فكرة "من عرف الإمام فليصنع ما يشاء" إلى شعار الأنا المتيقنة بعصمة مواقفها المناهضة لكل المكونات المساهمة في إبداع روح الاعتدال كالظاهر والباطن، والعادات والعبادات، والتفسير والتأويل، والرواية والدراية.

لقد أنسن الغلوّ الحق وأجبره على التبجح في تنافس تياراته حتى جعله يقوم بتسويف الوجود باسم الظلّ، وتمادى به الأمر بحيث اخذ يحشر أجساد الأئمة في تاريخ الخلق الإلهي للأشباح (الاظلّة والأجساد)

والأرواح (الحق والحقيقة). ومن ثم جعله فكرة التناسخ نموذجا معقولا لتصوراته عن العدل باعتباره الحكمة المرسلة في شظايا "العقل الفعال". لذا كان بإمكان بعض اتجاهات الغلوّ (كالمنصورية) أن تقول بان الجنة هي رجل أمِرْنا بموالاته وهو إمام الوقت، وأن النار هي رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الإمام. فمن ظفر بذلك الرجل سقط عنه التكليف[1]. إذ العبادات، حسب تأويل الفرقة الجناحية هي مجرد "كنايات عمن تجب موالاتهم من أهل البيت"[2].

واستثارت هذه الخلاصة الرؤية الاجتماعية- السياسية القائلة، كما هو الحال عند الجارودية، بان الأمة الإسلامية كفرت وضلت في تركها بيعة الإمام علي[3]، أو أن تتجسد بتطرف اشد كما في فكرة الفرقة المنصورية عن أن الله بعث محمدا بالتنزيل وعليا بالتأويل مع ما يترتب عليها من صيغة سياسية تقرّ بإمكانية وشرعية اغتيال المعارضين باعتباره جهادا خفيا[4].

إن أنسنة وشخصنة الألوهية والمحرمات والواجبات في الدين والدنيا، والظاهر والباطن، والرواية والدراية، باعتبارها المكونات الضرورية للوجود الاجتماعي- الثقافي للأمم ساهم في غرس جذور الغلوّ، باعتبارها النتوءات المثيرة للمشاعر الحساسة. مما ألهب ضمير الاعتدال وواقعيته العقلانية في صياغة الحكم النظري العام، الذي حصر معنى وقيمة الغلوّ في كونه إبداع المقالات على قاعدة غير مسموعة ولا معقولة[5]. وساهم بصورة غير مباشرة في استعادة الرؤية الباحثة في السلوك والعقل والضمير عما يمكنه أن يكون اعتدالا أو توفيقا للمنقول والمعقول كما هو الحال بالنسبة لقضية الشرع والعقل (الإيمان والعقل).

بمعنى استثارت العناصر العقلانية والواقعية والمعتدلة في الغلوّ ،لأنه نفسه ما هو إلا الصيغة الأكثر تماديا لمبدأ الحق والعدل، والأكثر ضبطا لها ضمن "حدود" المساعي المتنورة بالمبادئ لا بالأشخاص، وبالميتافيزيقيا لا بالتاريخ، وبالأخلاق لا بالسياسة. أي بالتوحيدية الاجتماعية- الأخلاقية- الروحية الإسلامية.

ويمكن أن نتخذ من الحسن البصري النموذج الأول والأرفع لهذه الظاهرة، باعتباره الكيان الذي شخّصن بذاته مبادئ الإسلام، وفي تاريخه ميتافيزيقيتها، وفي سياسته أخلاقها. فقد مثل الحسن البصري في سلوكه التجلي الأرفع للروح الأخلاقي الإسلامي. وحوّل جسده إلى وعاء التقية الرفيعة والتأمل الوجداني للوجود. وعبّر عنهما بالحزن، كما لو انه أراد أن يبكي الوجود متأسيا على ما فيه من قطع للإرادة في سعيها للتمام. فقد قال البعض عنه "ما رأيت أحدا أطول حزنا من الحسن. وما رأيته قط إلا حسبته حديث عهد بمصيبة". ووصفه البعض الآخر بالإنسان ذي القلب المحزون. بينما صوّره البعض الآخر "بحليف الخوف، أليف الهمّ والشجن، عديم النوم والوسن"[٦]. وتجسد هذا الوجدان في سيادة فكرة الخوف في آرائه ومواقفه الأخلاقية. فقد آثر القول بان "المؤمن يصبح حزينا ويمسي حزينا، ولا يسعه غير ذلك لأنه بين مخافتين"، وانه "يحق لمن يعلم أن الموت مورده ، وأن الساعة موعده، وأن القيام بين يدي الله مشهده، أن يطول حزنه"، وأن "طول الحزن في الدنيا تلقيح العمل الصالح"[٧].

لقد ذلل الحسن البصري في ذاته الاجتماعية - الأخلاقية ضيق السياسة وغلوّ ذواتها. لهذا وسمته الشيعة، وبالأخص غلاتها وبعض

روافضها، بأنه لسان بني أمية. وقالوا عنه "لولا سيف الحجاج ولسان الحسن البصري ما قام لبني مروان أمر في الدنيا". في حين تحسست السلطة الأموية في صمته معارضة مستترة، وفي آرائه القدرية تحديا لجبريتها السياسية. أما في الواقع، فان شخصنته للحزن هو رد فعل اجتماعي- أخلاقي ضد الرذيلة الاجتماعية والسياسية، كما نعثر عليه في مظهره وسلوكه، وجسده وروحه، وكلماته وخطاباته، التي وجهها للعامة والسلطة. أما قدريته فلم تكن إلا القدر المتسامي للحرية في إدراك جوهرية الحق (العدل). فقد أكد في جوابه على استفسار الخليفة عبد الملك بن مروان عما إذا كان كلامه بالقدر يتفق مع ما في القران والسنّة، قائلا بان من الضروري الاحتجاج بحجج الله لا الهوى، وأن معنى الإرادة وحقيقتها في اتباع الحق، وأن قضاء الله وقدره هو أمره بالمعروف والعدل والإحسان[٨].

لقد كان "ارتفاعه" عن "هوى" المتصارعين الصيغة الأخلاقية المتسامية للعدل. لذا بدا في مظهره تجسيدا لهذه المتضادات.أما في الواقع فقد كان تجليا نموذجيا للاعتدال الاجتماعي- الأخلاقي- السياسي من خلال "اعتزال" الغلوّ. وليس مصادفة أن يكون نفسه مصدر "اعتزال" المعتزلة الأوائل عنه. فإذا كان المظهر الخارجي للاعتزال الأول جرى من خلال الابتعاد الظاهري عنه، فان المعنى التاريخي والثقافي لهذا الابتعاد هو اقتراب منه. فقد مهّد الحسن البصري لفكرة "المنزلة بين المنزلتين"، باعتبارها الصيغة الأكثر تمثلا للاعتدال النظري والعملي المتراكم في مجرى القرن الأول للهجرة. فهي المرحلة التي دارت فيها دائرة الرؤية الإسلامية راجعة صوب تهذيب المبدأ الإسلامي القائل بأن التوحيد هو شرط الاعتدال، ولكن في مستواه النظري الجديد.

إن ابتداء المعتزلة حركتهم بفكرة المنزلة بين المنزلتين، وانتهاءها بإعلان العقل حاكما أعلى، يعكس المسار الضروري لوعي الذات الإسلامي الأول في تذليل تطرف الصراعات وغلوّها الذاتي، بمعنى أوليتها في وضع الأسس النظرية لفكرة الاعتدال من خلال إبعاد الغلوّ الظاهري والباطني، والواقعي والضمني، وإحلالها محله مركزية الرؤية العقلانية وتوحيدها الأخلاقي. وليس مصادفة أن يدعو المعتزلة أنفسهم بأهل العدل والتوحيد. وعند هذا الحد تكون الثقافة الإسلامية قد قطعت الشوط الضروري الأول في إدراك حدودها المتسامية على طريق تأسيسها النظري لمنظومة العقل الأخلاقي، وتطبيقه في مختلف ميادين الحياة.

* * *

إشكاليات العقل والشرع ، والفلسفة والدين
نموذج الاعتدال الثقافي

إن بلوغ الوعي النظري - العقلي في مجرى القرنين الأوليين للهجرة مستواه المنظومي، وبلوغ الوعي العملي - الأخلاقي موقع الجوهر الفاعل في الكلّ الاجتماعي- السياسي للامة، كما هو الحال عند المعتزلة، يتطابق مع بلوغ الثقافة حدودها الأولية المتسامية. إذ يفترض الوعي في وحدة مكوناته النظرية والعملية ضرورة التحقيق الدائم لمبادئه الكبرى. وبما أن هذه المبادئ قد تجسدت في الجماعة والاعتدال، باعتبارهما المكونين العضويين للوجود الطبيعي (الاجتماعي- السياسي) والماوراطبيعي (الأخلاقي - الروحي) للامة، من هنا كان الرجوع إليهما تهذيبا وتعميقا دائما للوسط والاعتدال. وشق ذلك لنفسه الطريق إلى وحدة الدين والدنيا ، والدنيا والآخرة، والعادات والعبادات، والسلف والخلف، والرواية والدراية، والمعقول والمنقول، والاجتهاد والإجماع ، والظاهر والباطن، والشريعة والحقيقة، بوصفها مكونات الاعتدال التاريخي والثقافي لعالم الإسلام.

وشكلت إشكالية العقل والشرع من بين أكثرها شمولا بفعل تمّثلها النموذجي لوحدة التاريخ والمنطق في صيرورة الثنويات الكبرى للاعتدال

الإسلامي. إذ وّحدت في ذاتها وحلّت الإشكاليات المتراكمة في مجرى صيرورة الإسلام الثقافي للوجود والميتافيزيقيا والمعرفة، كما يمكن العثور عليها وعلى حلها في الإشكاليات الآنفة الذكر، من خلال تحديد وتقييد كل منها للأخرى. فوحدة الدين والدنيا، والدنيا والآخرة، والعادات والعبادات، والسلف والخلف هي النماذج التي توحد في كلّها الوجود الاجتماعي- السياسي والحقوقي للامة، بينما شكلت ثنويات الرواية والدراية، والمعقول والمنقول، والاجتهاد والإجماع نماذج أسلوبها المعرفي. في حين تراكمت في ثنويات الظاهر والباطن رؤاها الميتافيزيقية والروحية.

وتعادل مساهمة علم الكلام في وضع إشكالية العقل والشرع في ميدان الظاهرية وأساليبها الإدراك النظري والعملي للحدود الجسدية الضرورية للانا والجماعة. فالجماعة لا تستطيع الفعل دون ضوابط، لأنها هي نفسها التجسيد الضروري لهذه الضوابط. وليس مصادفة أن تسود في الرؤية الفقهية عناصر الاستحسان والضرورة، كتعبير عن إدراك الحقيقة القائلة، بان كل خطوة إلى الأمام في ميدان الحرية تفترض كحد أدنى ملاءمتها لاستحسان الشرع وعقل الضرورة. وهي نتيجة حددت لدرجة كبيرة بناء السيور اللامرئية في الثنويات الكبرى للوجود الاجتماعي- الثقافي للخلافة في مراحل ازدهارها. مما اسهم في تقييد العقل النظري والعملي بقيود المنطق المنظومي والمنطق الثقافي وتثويره في الوقت نفسه ضمن مشاكله ومشاغله الخاصة. وبالتالي ساهم في صنع الإمكانية المتجددة لإبداع قيم الاعتدال.

احتوت هذه الظاهرة في أعماقها أيضا على إمكانية تحّجر الاعتدال وتمذهبه في العقائد. فبالقدر الذي كانت ثنويات الكل الإسلامي تعمل

على نسج منظومات الفكر وتقييد "خروجها" عن صراط الجماعة (أو التقاليد التاريخية والروحية للامة) من خلال إدانة التهور العملي وإنكار قيمة المبادئ الجزئية أيا كانت فضيلتها، فإن خطورتها كانت تقوم في إمكانية دمج هذه الثنويات في قواعد العقائد لا في تحريرها الدائم من ثقل المذهبية - الفرقية.

إن الخطورة تكمن في إمكانية تحويل الاعتدال إلى قواعد العقيدة لا إلى روحه. وهو أمر كان يعيق إمكانية التوليف المجدد للاجتهاد وللإجماع في الاجتهاد. فمعادلة الإجماع والاجتهاد في مضمونها الثقافي هي الصيغة الاشمل لفاعلية المرجعيات الفكرية والروحية الكبرى للإسلام، التي تعكس في استتبابها المنطقي (والشكلي أيضا) الإدراك النظري والعملي لمعنى الحدود الثقافية. لذلك لم يؤد الانهماك المتزايد في تنظير الاعتدال إلا إلى تحجرّه. وبالتالي إعاقة إدراك الحقيقة القائلة بان الاعتدال هو "تثوير حق"، و"منطق خالص"، و"خير أسمى" وليس مجرد قواعد في عقيدة. وحالما جرى وعي مبادئ الإسلام الكبرى وثنوياته الفكرية والروحية في مضمار العقائد الكلامية والفقهية، فإنها أدت بالضرورة إلى تزايد تقنينها وتحجرّها في العرف المذهبي وتقاليد الإجماع الفرقي. وأدت بالنتيجة إلى أن يسيطر في ورعها سوط القانون، وفي رؤياها السياسية أولوية الضرورة المستحسنة، وفي فكرها مفارقات السفسطة ومنطق الجدل المذهبي الضيق. وتجسّد ذلك بصورة نموذجية في الاشعرية عبر اعتدالها المحافظ في ردها "التاريخي" على "تطرّف" المعتزلة العقلي، وعبر توفيقيتها السلفية في مشروعها الثقافي للأصالة الإسلامية. وليس مصادفة أيضا أن تتعرض إلى ردود تاريخية من الباطنية بمختلف تياراتها، وردود ثقافية من جانب الفلسفة.

فقد كان البديل الفكري العملي للباطنية، كما هو الحال عند اخوان الصفا، الرد التاريخي على الصيغة اللاهوتية المقننة للعقائد. ولكنه رد لم يستطع تجاوز الظاهرية وتوظيفها في نظام مقبول ومعقول للامة، يستند ويعمل بوحي تقاليدها الخاصة عن وحدة العقل والشرع، والمعقول والمنقول، ولا نفيها الكامل في "باطنية الحق"، كما هو الحال عند المتصوفة. من هنا تراوح الاخوان في الكل الثقافي لعالم الإسلام. ومع ذلك استطاعوا في تراوحهم بين الظاهرية والباطنية تجاوز جزئية الثنوية التقليدية للعقل والشرع من خلال إدراجها في رؤية منظومية للبديل الفكري - العملي.

أبقى إخوان الصفا على وحدة العقل والشرع من خلال إدراجها في وحدة الفلسفة والشريعة باعتبارها الصيغة الاشمل والاتمّ لجمع الأمة وتوحيدها الجديد. إذ وجدوا في هذه الوحدة العقلية - الأخلاقية المرنة أسلوبا لاستعادة حقيقة التوحيد ونبذ الخلاف المذهبي والسياسي. لهذا تناولوا بالشرح والتعليق أسباب الخلافات بشكل عام ونماذجها الكبرى الملموسة في عصرهم بشكل خاص. فتكلموا عن أسباب الاختلاف، والمختلف فيها، ومستويات الاختلاف. وارجعوا سبب اختلاف البشر إلى كل من تركيب البدن (مزاجه وأخلاطه) والطبيعة والمناخ المحيطين بهم من تراب البلد وتغير أهويته والأزمان التي تنشأ فيه، والعادات والتقاليد والأديان، وكذلك إلى أشكال الفلك ومواضع الكواكب في أصول مواليدهم. وهي أسباب تشكل المقدمة الطبيعية والتاريخية للرؤية الثقافية لا لحقائق الأشياء كما هي. فهي تحدد طبيعة الاختلاف لا نوعيته المعرفية. إذ لنوعية المعرفة قوامها الذاتي في مستويات المعرفة

نفسها من الحسيات والمعقولات والإلهيات[9]. أما تنوعها الكمي فيعود، حسب نظر الاخوان، إلى دقة المعاني ولطافتها وخفائها، وإلى تباين فنون الطرق المؤدية إليها، وإلى تفاوت قوى النفس المدركة، أي إلى كل من موضوع المعرفة وأساليبها ومستوى تطورها بذاتها وبقواها(نفوسها)[10].
وإذا كان موضوع المعرفة يعكس إشكاليات المحسوس والمعقول، فان الخلافات المترتبة على مستوى تطور المعرفة تنبع من تفاوت قوى النفس المدركة وهي الحواس الخمس، والقوة المتخيلة والمفكرة والحافظة. فتفاوت إدراك الحواس الخمس لا يستتبع اختلافها في ذواتها، ولكن في اختلاف أحوالها في إدراكها صور المعلومات. أما علة ذلك فتقوم في اختلاف إدراكها في الجودة والرداءة. فكل حاسة من الحواس الخمس تحتاج في إدراك محسوساته إلى شروط معدودة لا زائدة ولا ناقصة. وإن نقص بعض منها هو كزيادتها يؤدي إلى إعاقة المعرفة الصحيحة. فالقوة الباصرة، على سبيل المثال، تحتاج في إدراكها المبصرات إلى قدر معين من الضوء والبعد والمحاذاة والوضع. وينطبق هذا بدوره على قوى الحواس الأخرى. ذلك يعني أن لكل حاسة محسوسات مختصة لها بالذات ومحسوسات بالعَرَض. فإذا كان النور هو الشرط الذاتي(الضروري) للبصر، فإن الألوان عرضية، لأنها من توسط النور والضياء. ومن هنا جاءت إمكانية الخطأ في الألوان. وإن تغليب العرضي على الذاتي يؤدي إلى الخطأ والخلاف. وينطبق هذا على قوى النفس الأخرى كالمتخيلة والمتفكرة. فالمتخيلة لها قدرة الجمع والتركيب مما له حقيقة في الهيولي ولا حقيقة له. ولكنها تعجز عن تخيل شئ لم تؤد إليه حاسة من الحواس. أما ضعفها فيقوم في جعلها حكم ما تتخيله حكما حقا بلا

حجة ولا برهان. وفي حالة عجزها عن تصور شئ، فإنها تنكره دون دليل وبرهان[11]. في حين تختص القوة المفكرة بالفكر والروية والتمييز والتصور والاعتبار والتركيب والتحليل والجمع والقياس البرهاني. أما اشتراكها مع القوى الأخرى فهو عرضي لها لا ذاتي.

وإذا كانت قيمة الخلافات المتعلقة بدقة ولطافة المعاني وبقوى النفس تعّبر عن أطراف المعرفة، فإن "فنون الطرق المؤدية" إليها هو الوسط الذي تنعكس فيه حقيقة الخلافات الفكرية الكبرى بسبب تمثلّه إشكالية الذاتي والعرضي في الحس والإدراك العقلي، باعتبارها إشكالية الأصل والفرع في أساليب المعرفة نفسها. وإذا كان تركيز الاخوان منصبا على القياس، باعتباره اكثر المصادر إثارة للاختلاف في الأفكار والديانات، فلأنهم وجدوا فيه الطريق الأكبر لمعارف الإنسان وعلمه. فالقياس هو الحكم على الأمور الكليات الغائبات بصفات قد أدركت جميعها في بعض جزئياتها[12]. وهي أنواع مختلفة بحسب أصول الصنائع والعلوم وقوانينها. إلا أن كثرتها لا تخرجها عن ثلاثة أنواع وهي ما يستعمل بالأيدي كالقبان والشاهين والمكاييل، وما يستعمل باللسان، كالعروض التي يستعملها الشعراء والخطباء والموسيقيون، وما يستعمل بالضمير من جانب الفقهاء والحكماء وغيرهم عند تفكرهم بالمعلومات المحسوسات والمشاهدات واستخراجهم الخفيات المعقولات وصحة القياسات في إدراك المبرهنات. فالقياسات إذن، هي طرقات أو مناهج إلى المعلومات وموازين يجري التحاكم إليها في طلب العدل والإنصاف والحقائق والاستواء وتجنب الزور والخطأ والظلم والجور ورفع الخلاف والمنازعة[13]. إنها تمثل في ذاتها حقائق العدل واليقين المعرفي

والاجتماعي والأخلاقي. إذ اعتبروا القياسات بحد ذاتها صادقة وقادرة على بلوغ الحقيقية لولا ما يجري فيها من الخطأ بفعل الغش والسهو والجهل واعوجاج القياس[١٤]. إن الخطأ لا فيها، كما لا يعني ذلك تلقائيتها في حل الخلافات. وإذا كان الغش والسهو والجهل من تسيب النفس في الاجتماع والعلم، فإن اعوجاج القياس هو الابتعاد عن الصدق فيه، أو الابتعاد عن القياس بوصفه ميزانا صائبا للمعرفة. لذا تناولوا بالدراسة والتحليل ما أسموه "بالاعوجاج من القياس الحق في الآراء الحكمية والاعتقادية".

لقد أرادوا القول، بان الجميع تسعى إلى إدراك الحقيقة، غير أن كلا منهم يصل إليها بما هو ميسر له في قوى نفسه. لهذا تباينت درجات الحق والحقيقة في آرائهم وأحكامهم. إنهم سعوا لتأسيس موضوعية الحقيقة في القياس وقياسها المتنوع والمختلف في الاجتهادات. لهذا نظروا إلى الاختلافات في الاعتقادات نظرتهم إلى محاولات متنوعة لإدراك حقائق الوجود وعللها. فالثنوية، على سبيل المثال، لم تعد شركا وإلحادا، بل اعتقادا ناتجا عن رؤية تعدد العلل في الوجود من خير و شر ونور وظلمة. والاختلاف في ماهية العقل هو اختلاف حول العقل المكتسب لا العقل باعتباره اشرف الموجودات. وبالتالي، فإن الاختلاف فيه ناتج عن تباين المراتب في درجاته[١٥]. وهي نظرات تعكس بما في ذلك، توجههم الإنساني الرفيع وانفتاحهم العقلاني ومعارضتهم للاستبداد الفكري تحت أي فكرة أو شعار كان. وهو موقف نعثر عليه ايضا في استفاضتهم عن اختلافات القياس. انهم أسسوا لقيمة البحث عن الحقيقة. وجعلوا بالتالي كل اقتراب او ابتعادٍ عنها مجرد اجتهاد.

ولم يتناولوا هذه القضية ضمن معايير المنطق الخالص فحسب، بل وربطوها بالمصالح الاجتماعية والفضائل الأخلاقية.

فعندما تناولوا مسالة الاختلاف في ماهية الهيولي، نراهم يشيرون الى ان الاختلاف فيه يتراوح بين من يعتقد أنها أجزاء صغيرة لا تتجزأ مختلفة الكيفيات (نارية وترابية وهوائية) تشكل في اختلاطها وتألفها الكائنات من معادن ونبات وحيوان وأفلاك، ومن يرى أنها أجزاء متماثلة يسد بعضها مسد بعض، وأن تأليفها وتشكيلها واختلاطها يؤدي إلى أعراض وكيفيات وهيئات وصفات وألوان وطعوم وروائح. ومن يعتقد أن الهيولي جوهر بسيط روحاني معّرى عن جميع الكيفيات قابل لها على النظام والترتيب[١٦]. وقد وجد الاخوان في هذا التسلسل المعروض للآراء درجات في الاقتراب من الحقيقة. وحاولوا تفسير أسباب الاختلاف في القياس انطلاقا من أن الرأي الأول مبني على قياسهم هيولى الصناعة من لجارة وفلاحة وموسيقى وعقاقير وأصباغ، بينما الثاني يتبع رؤيتهم اختلاف أسمائها وأفعالها كتنوع الآلات واستعمالاتها مثل السكين والمنشار وأدوات الطبخ وغيرها من الحديد. وهي خلافات استتبعت إشكالية العلة النهائية والغاية (الغائية). كما أنها ظهرت من تنوع الرؤية في استعمال القياس. فمن تأمل أفعال البشر وجد لكل فعل مقصداً وغاية. ومن هنا ظهر القائلون بعلة واحدة والقائلون بتعدد العلل. واختلف من قال بعلة واحدة بين قائل بأنها إرادة الله ومشيئته ومن قائل بأنها علمه فقط. وتنوعت اختلافاتهم وتفرعت[١٧]. وينطبق هذا على اختلاف الاعتقادات بماهية الخير والشر. فمن يقول بعرضيتها في العالم، ومن يقول بذاتيتها. والأوائل ينقسمون

إلى من يقول بأنها قديمة وعادمة للصور والأشكال والكيفية، ومن يقول إن المقصود بالشر هو عدم الخيرات عن الهيولى ونقصانها منه. لأنه لو تركت لحالها لأدى ذلك إلى رجوعها إلى حالاتها الأولى، ومن ثم إبطال نظام العالم واضمحلال وجود الخلائق. أما قياسهم في ذلك فيعود إلى سيادة النظرة الجزئية. إذ وجدوا في الموجودات الجزئية من عالم الكون والفساد (الصيرورة والانحلال) والصناعات البشرية أشكالها ونماذجها الملموسة[18]. واختلفوا في قياساتهم لقضايا الجبر والقدر، وأحكام النجوم والوعد والوعيد والذات والصفات (الإلهية)[19].

إن استعراض الاخوان وتحليلهم لاختلافات الفكر والاعتقادات يتضمن في أعماقه محاولة بناء نظام الشروط الضرورية للمعرفة الحقة. إذ للمعرفة الحقة، كما يقول الاخوان مقدماتها في أصول العلوم نفسها. فلكل علم وأدب وصناعة ومذهب أهل، ولأهلها فيه أصولٌ فيها متفقون في أوائل عقولهم ولا يختلفون فيها. وإن كانت عند غيرهم بخلاف ذلك. وإن لتلك الأصول فروعا هم فيها مختلفون[20]. ففي الحساب ماهية العدد وكيفية نشوئه من الواحد، وفي الهندسة المقادير والأبعاد الثلاثة وهي الخط والسطح والجسم، والطول والعرض والعمق، وفي الموسيقى معرفة النسب وفي الطبيعيات معرفة الهيولي والصورة والمكان والزمان والحركة[21]. لقد أراد الأخوان بناء الصيغة المثلى لحقائق المعرفة الحسية والعقلية من خلال ترتيب ما هو ذاتي وما هو عرضي في الحس والإدراك بحيث ترتقي إلى مستوى الأصل والفرع في المنهج أو الطرق والفنون، وفي العلم (المعرفة). انهم حاولوا التأسيس للأصول الذاتية (الجوهرية) في المعرفة وأساليبها وفسحوا المجال أمام الإمكانية الدائمة للخلاف في

الفروع. لقد انطلقوا من انه "ليس على العقلاء كثير عيب في مخالفة بعضهم بعضا" وانه "عسير جدا اجتماع العقلاء على رأي واحد كلهم في شئ واحد. إنما يتفقون في الأصول ويختلفون في الفروع"[٢٢]. إضافة لذلك انهم وجدوا في الاختلاف قيمة علمية هائلة بالنسبة لتعميق وتدقيق المعرفة وشحذ العقل النظري (المنطقي) والعملي (الأخلاقي). إذ وجدوا فيه أيضا فوائدا كثيرة مثل طلب الحجة، وغوص النفوس في طلب المعاني الدقيقة، ووضع القياسات، واتساع المعارف، واليقظة الدائمة، والنقد المثير لانتباه النفس لكسب الفضيلة والصلاح[٢٣].

لم يكن تأسيس أصول الفكر الأعم ووضعها في إطار معقول ومقبول للجميع فعلا نظريا خالصا فحسب، بل وعمليا أخلاقيا أيضا، لأنه يهدف إلى إعادة ترسيخ قيمة الوحدة الاجتماعية-الروحية للامة. لهذا استعرضوا ما أسموه بالآراء الفاسدة كالقول بان العالم قديم لا صانع له ولا مدبر، والقول بان للعالم صانعين، وإنكار الثواب والعقاب، والاعتقاد بان الله هو روح القدس الذي قتلته اليهود وصلبت ناسوته، والاعتقاد بان الإمام الفاضل المنتظر الهادي مختف لا يظهر من خوف المخالفين، والترخيص في الشبهات والإباحية، وإيمان القسوة القائل بان الله يعذب عبيده، والحسية المفرطة (الحشوية) واعتقاد الأمر إيمانا وإنكاره عقلا. واكثر من ذلك الجدل المميز لمن أسموهم بعلماء السوء، أي"أولئك الذين يخوضون في المعقولات ولا يعلمون في الحسيات، ويتعاطون البراهين والقياسات ولا يحسنون الرياضيات، ويتكلمون في الإلهيات ويجهلون الطبيعيات، ويناقشون أمورا لا تفيد الدين في العلم

والعمل، ولا تنتج حكمة ويضيعون الوقت في أمور لا تحدث ولا توجد ولا قيمة لها"[٢٤].

إن مطابقة "الآراء الفاسدة" مع آراء أهل الغلوّ في الفرق والأديان بصدد قضايا الإلهيات والاجتماع والسياسة والأخلاق، يهدف في منظومتهم الفكرية إلى عقلنة شريعة الاعتدال. فعندما تناول الاخوان اختلافات الفكر في العلوم الدينية والدنيوية، فانهم أعاروا الاهتمام إلى ما في العلوم الدينية من آثار للجدل والخلاف، بسبب تآلف واختلاط الوحدة أو الشقاق فيها. وعندما قسموها إلى علوم حكمية ونبوية، فانهم أعاروا اهتمامهم إلى الأولى من خلال تحديدهم ماهية الدين، وقد أشاروا إلى أن الأصل فيه هو الاعتقاد في الضمير والسر، والفرع فيه وهو القول والعمل في الجهر والإعلان[٢٥]. أما الاعتقاد (الأصل) فينقسم إلى ثلاثة أنواع: للخاصة والعامة وللجميع. وأفضلها ما هو شامل للجميع، أي توليف الأصل والفرع في الرؤية، أو الاعتقاد والعمل بالشكل الذي يخدم وحدة الكل الاجتماعي- الروحي للأمة. فالركن الأول من الاعتقاد هو ليس الإيمان التقليدي، بل الإيمان الذي يناسب الجميع، أي الخاصة والعامة. وقد حّده الاخوان "بالاستبصار والمشاهدة بعين البصيرة واليقين بالقلب الصافي من الشوائب للنفس الزكية التقية من الذنب، بعد تأمل شديد للمحسوسات ودقة نظر في المعقولات ودراية بالرياضيات وبحث عن القياسات كما فعلت القدماء: الحكماء والموحدون الربانيون، وإقرار باللسان وإيمان بالقلب وتسليم بالقول كإقرار الأنبياء للملائكة وحيا وإنباء، أو كإقرار المؤمنين للأنبياء

إيمانا وتسليما". أما الركن الثاني فهو الطاعة، أو الانقياد من المأمورين والمرءوسين للآمرين والناهين[٢٦].

وليست وحدة الاعتقاد والطاعة سوى الصيغة النظرية لوحدة ما دعاه الإخوان بصفاء النفس واستقامة الطريق، باعتبارها أسلوب تجسيد البديل الفكري - العملي الذي أوجزوه في كل من ضرورة العمل بأحكام الشريعة ووصايا الأنبياء وإشارات الحكماء، وترك الخصومات والأخلاق الردية، واجتناب الآراء الفاسدة، وتعلم العلم الحكمي والشرعي والرياضي والطبيعي والإلهي[٢٧]. ووضعوا في صفاء النفس الرجوع إلى جوهرها الأول وفطرتها وروحانيتها. وانطلقوا من أن مثلها في إدراك صور الموجودات الحسية والعقلية كمثل المرآة، كلما كانت اكثر صفاء واعتدالا كانت اكثر سلامة في عكس صور الموجودات، وانه لا طريق لإزالة الصدأ عنها إلا بإزالة حجاب الجهل. أما اعوجاجها فبسبب تمسكها بالآراء الفاسدة[٢٨]. لهذا قالوا، بان اقرب الطرقات التي لا عوائق فيها وأسلمها لبلوغ هذه الغاية هو ترك المجادلة في الإلهيات الا بعد تصفية القلب، ثم الاعتماد على الإلهام الشخصي وتفاسير الأولياء وألسنة الحكماء[٢٩].

انهم أحالوا بناء منظومة مترابطة للأصول والفروع النظرية والعملية في المحسوسات والإلهيات عبر تأسيسها المعقول في وحدة أركان الاعتقاد وتجسيدها المقبول في وحدة أساليب صفاء النفس واستقامة الطريق. ولم يجدوا في أمرهم هذا، كما يقولون،"رأيا مستحدثا، بل هو رأي قديم قد سبق إليه الحكماء والفلاسفة الفضلاء، وهو طريق سلكه الأنبياء، ومذهب مضى عليه خلفاء الأنبياء والأئمة المهديون"[٣٠]. انهم

أرادوا توحيد وتوليف الكل الثقافي الإنساني في نظام بديل عبّروا عنه رمزا في قولهم: "كنا في كهف أبينا آدم مدة من الزمان تتقلب بنا تصاريف الزمان ونوائب الحدثان حتى جاء وقت الميعاد بعد تفرق في البلاد في مملكة الناموس الأكبر وشاهدنا مدينتنا الروحانية المرتفعة في الهواء"[٣١]. وهي رؤية حددت سلوكهم النظري والعملي من خلال وحدة الأصول والفروع في أركان العقيدة وأساليبها فيما أسموه بضرورة ركوب السفينة التي بناها نوح للنجاة من طوفان الطبيعة للسلام من أمواج الهيولى ورؤية ملكوت السموات كما رآها إبراهيم، وتتميم الميعاد والمجيء إلى الميقات لقضاء الأمر كما فعل موسى، والعمل لكي ينفخ الروح في الروح حتى يمكن رؤية يسوع عن ميمنة عرش الرب، والخروج عن ظلمة اهرمن لأجل رؤية اليزدان قد اشرق في فسحة افريحون، والدخول إلى هيكل عاديمون من اجل رؤية الأفلاك التي يحيكها أفلاطون، والرقود من أول ليلة القدر من اجل رؤية المعراج مع طلوع الفجر[٣٢].

انهم أرادوا تمّثل الكل الثقافي - التاريخي من خلال تمثيلهم للبعد الروحي في التجربة الإنسانية. لهذا جعلوا من شريعة الأنبياء وسلوكهم، وعقل الحكماء وألسنتهم الوحدة الضرورية للبديل الفكري - العملي باعتباره التمثل الأصدق للاعتدال المبدع. ووجدوا في وحدة الدين والفلسفة الصيغة المناسبة لتجاوز ثنوية العقل والشرع العادية، والصيغة المثلى للأبعاد الإنسانية في منظومتهم الفكرية. إذ استجابت لمتطلبات ما أسميته بتمّثل وتمثيل الكلّ الثقافي العالمي. من هنا كانت إشاراتهم المتكررة إلى أن استشهاداتهم بأقاويل الفلاسفة ووصاياهم، وأفعال

الأنبياء وسنن شرائعهم بسبب وجود "أقوام متفلسفين لا يعرفون من الفلسفة إلا أسمها، وأقوام من الشرعيين لا يعرفون من أسرار الشريعة إلا رسومها، يتصدرون ويتكلمون فيها بمالا يحسنون، ويناظرون فيمالا يدرون ويناقضون تارة الفلسفة بالشريعة، وتارة الشريعة بالفلسفة فيقعون في الحيرة والشك، فيضلّون ويضلّون"[٣٣].

من المعلوم أن اشد النماذج تجانسا في تمّثل حقائق الكلّ الثقافي العالمي لابد لها من أن تعاني صعوبات التخلّص من الوقوع في شباك الانتقائية. وبغض النظر عن أن الانتقائية تحوي في أعماقها فرضيات متنوعة، ومن ثم تساهم في رص بنيان التسامح والانفتاح والنزعة الإنسانية أو تساهم في مد قنواتها، إلا أن غاياتها المعلنة عن الاعتدال تبقى مع ذلك موضعا للشك والجدل وذلك بسبب ضعف قدرتها على تأسيس هذه الغايات بقواعد الثقافة ومنطقها. وبالتالي عجزها عن إبداع اليقين الضروري بقواعد الرؤيا المتراكمة في منطق الثقافة. وهو ضعف لازم منظومة الاخوان في تأسيسهم للاعتدال، بحيث جعل من منطقهم الانتقائي في توليف الكل الثقافي العالمي هدفا للنقد المنطقي والتجريح الأدبي. فقد وصف أبو حيان التوحيدي في إحدى "مؤانساته" رسائلهم بأنها"مليئة بكل فن بلا إشباع ولا كفاية" وبمجموعها ليست إلا "خرافات وكنايات وتلفيقات وتلزيقات". وعندما حملها إلى شيخه أبي سليمان المنطقي، ردها عليه بعد أن قرأها قائلا: تعبوا وما اغنوا، ونصبوا وما اجروا، وحاموا وما وردوا، وغنوا وما اطربوا، ونسجوا فهلهلوا، ومشطوا ففلفلوا"[٣٤].

ومن الممكن قبول النقد الجارح في هذه العبارات والارتياح جزئيا إلى ما يرمز إليه من طابع تلفيقي وتلزيقي في فكر الاخوان. غير انه نقد شكلي مختل ثقافيا. فقد كان "التلفيق والتلزيق" تمثّلا واعيا للإبداع الإنساني، بينما وجد فيه السجستاني "المنطقي" افتقادا للمنطق. لهذا رد على دعوى الاخوان تطهير الشريعة مما أصابها من دنس الجهالات واختلاطها بالضلالات بمساعدة الفلسفة، باعتبارها هادية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، قائلا: إن ما ينوون القيام به هو مجرد ظنهم انهم يمكنهم أن يدسوا الفلسفة في الشريعة وأن يضموا الشريعة للفلسفة"[٣٥]. لقد وجد هذا النقد في توفيق الفلسفة والشريعة عند الاخوان تلفيقا أو دسا لأحدهما في الآخر. وهو نقد حاول كشف الضعف القائم في تأسيس الاخوان للوحدة المفترضة بين الحكمة والشريعة كما صاغتها تقاليد الإسلام الحقيقية عن وحدة المعقول والمنقول. فقد اعتبر السجستاني محاولاتهم بهذا الصدد فعلا شبيها بفعل أولئك الذين فزعوا إلى الفلسفة قبلهم من فرق الإسلام والأديان الأخرى. أي فعلا عاجزا عن تحقيق مقالاتهم بشواهدهم وشهادتهم، إضافة لذلك انهم لم يشتغلوا بطريقتهم ولا وجدت عندهم ما لم يكن عند فرق الإسلام الأخرى في كتاب ربها واثر نبيها[٣٦]. وينطبق هذا أيضا على الغايات العملية للإخوان في مواقفهم من ماهية وقيمة الشريعة والفلسفة. فالشريعة حسب نظر المقدسي، وكما يوردها التوحيدي، هي طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء. والأنبياء يطببون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط. أما الفلاسفة فانهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتريهم مرض أصلا[٣٧]. حيث وجد

التوحيدي في هذه الفكرة تناقضا وحكما لا معنى له. إذ لا معنى لوجود طبيبين واحد للمرضى وآخر للأصحاء.

كان الرد المباشر وغير المباشر على انتقائية الاخوان يهدف إلى إبراز الثغرة الحية في توليف الحكمة والشريعة أو الفلسفة والدين. وهي ثغرة تعمّقت في مجرى توليف الاخوان للكلّ الثقافي العالمي خارج الدراسة النقدية المباشرة لحصيلة الثقافة الإسلامية. لهذا بقي الاعتدال في توليفهم للفلسفة والشريعة يتلألأ في مغامرات الروح الطوباوي. أما العبارات المتناثرة والدقيقة في مظهرها مثل القول بان جمعهم بين الفلسفة والشريعة مبنيٌ على اعتراف الفلسفة بالشريعة وإن كانت الشريعة جاحدة لها، وإن الشريعة عامة والفلسفة خاصة، والعامة قوامها بالخاصة كما أن الخاصة تمامها بالعامة، وهما متطابقتان إحداهما على الأخرى،لأنها كالظهارة التي لابد لها من البطانة، وكالبطانة التي لابد لها من الظهارة[38]، فقد ظلت جزئية الطابع وسريعة الانحلال في تنوع الرسائل وموسوعيتها. لذا ظلت عاجزة عن تذليل العقبة التاريخية والثقافية بين الشريعة الإسلامية والفلسفة الإغريقية. أي أن مطابقتهم الشريعة بالظاهر وبالعامة وتجريدها عن أعماق الباطن والخاصة، ومطابقة الفلسفة بالخاصة والحكمة العقلية أدى إلى "اغتراب" بديلهم المعرفي عن حقائق الكلّ الإسلامي.

لقد لمس الاخوان عصب القضية وتحسسوا إشكاليتها الجوهرية إلا انهم وقفوا عند حدود الرؤية الافتراضية للاعتدال. بينما ظلت محاولاتهم النظرية حلّ هذه الإشكالية وتجسيدها العملي بالصيغة التي تستجيب لتقاليد الاعتدال في تاريخ الأمة الإسلامية أسيرة التعالي المميز للروح

المتثاقف. ومن هنا كان إبقاؤهم على توازي الفلسفة والشريعة حيث اعتبروا الفلسفة برهانية ويقينية وروحانية، بينما الشريعة ظنية وتقليدية وجسمية.

إن رفع موازاة الفلسفة والشريعة نظريا إلى مصاف الثنوية الضرورية لوحدة الأمة يقابل عمليا الإبقاء على تعارضهما الثقافي. فقد أكّد الاخوان على عدم تضاد الفلسفة والشريعة. وابقوا دون وعي على ما في الثقافة من اغتراب عما هو غريب على شريعتها. واستثاروا حفيظة الروح المتحزب في الكلام والفقه في تشديده على تضادهما. حيث جرى تصوير التضاد بين الفلسفة والشريعة كخط فاصل بين عالمين وكيانين، لا بين أسلوبين و"حقيقتين". وهي فجوة كان يصعب ردمها دون إزالة حوافز التضاد والتضاد نفسه من وعي البدائل الفكرية. بمعنى ضرورة إدراجهما ككيانات معقولة ومقبولة في وحدة التاريخ والثقافة الإسلاميين. وهي مهمة حاولت الفلسفة الإسلامية ابتداءً من الكندي وانتهاء بابن رشد حلها بالشكل الذي يعيد إلفة التاريخ والثقافة الإسلامية والعالمية في منطق الحق والحقيقة. بمعنى محاولتها تذليل صفة التضاد بين الفلسفة والشريعة من خلال التأسيس لوحدتهما العضوية في الرؤية العقلانية عن المثال. واكتفي هنا بتحليل آراء ومواقف الفارابي وابن رشد. فهما يشكلان من الناحية التاريخية والفكرية مراحل البداية والنهاية في وضع وحل إشكالية الفلسفة والدين في عصور الازدهار الإسلامي.

فقد شدد الفارابي على أن غاية الفلسفة الكمال الأقصى والسعادة، وأن تاريخها ابتدأ بالكلدانيين مرورا بالمصريين وانتهاء باليونانيين ثم استكمالها وتمامها عند السريان والعرب المسلمين. انه أراد التأكيد على الفتها التاريخية - الثقافية في المنطقة، ومنطقها العام في تتبع الكمال

والسعادة الإنسانية[39]. لهذا لم ينهمك بالتدليل على انعدام الخلاف والتضاد بينهما، بل توجه صوب البرهنة على كونهما أسلوبين لغاية متسامية وحقيقتين لروح فعال. فالفلسفة في نهاية المطاف، ما هي إلا محاكاة للملة (الدين). وذلك لانهما يبغيان المبدأ الأول وعلم السبب الأول، ويعطيان الغاية القصوى، أو المبادئ الكبرى للوجود والمعرفة والأخلاق. غير أن ما تعطيه الفلسفة معقولا أو متصورا يعطيه الدين (الملة) متخيلا. ذلك يعني أن تباين أساليبهما لا يتعارض مع سعيهما إلى غاية واحدة. الفلسفة تبرهن والدين يقنع. الأولى هي إدراك الموجودات بصورة معقولة وبراهين يقينية، والثاني هو تخيل مثالاتها بالتصديق على الطرق الاقناعية[40]. أي أن حقائقهما العقلية والخيالية باعتبارها النتاج الملازم لأسلوبيهما البرهاني والاقناعي تستمد مقوماتها من الوجود الواقعي للأشياء ومنطق العلم والفضيلة. من هنا توكيده على أن جوهر الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس واحد. لان حقيقة كل منهم تستلزم حقيقة الآخر. إذ لا معنى للحقائق النظرية المكتسبة بالعقل دون تجسيدها في ما سواه. وبما أن اكتشاف الحقائق غير ممكن دون فضيلة فكرية لذا يستحيل تجسيده دون فضيلة عملية وقواها من الإقناع والتخيل[41].

ولا يعني ذلك هرمية الاستعلاء والاستكبار المميزة لثنوية الخواص والعوام، بل التطويع الفلسفي الإسلامي النظري - العملي والتاريخي - الثقافي، الذي يذلل معارضتهما وتضادهما. ومن هنا استنتاجه القائل بان حصول الأشياء النظرية المبرهن عليها في العلوم النظرية بصورة خيالية في نفوس الجمهور يؤدي إلى أن يقع بها التصديق،ومن ثم حصول

العمل حسب شروطها. مما يسهم في بلوغ الأشياء النظرية والعملية غاياتها. وهو الأمر الذي يجعل تسميتها عند واضع النواميس فلسفة، وعند الجمهور دينا. فهي حقيقة واحدة تتخذ عند الجمهور هيئة الدين وعند الخواص هيئة الفلسفة. فالفلسفة هي الدين، والدين هو الفلسفة. انهما وجوه مختلفة لحقيقة وغاية واحدة"[٤٢].

احتوت هذه الرؤية على إمكانية تثقيف العلاقة المتشنجة بين الدين والفلسفة. من خلال رفع ثنوية التضاد فيها إلى مصاف الرؤية الثقافية. وأسهمت من ثم في تذليل الأبعاد التأويلية اللاهوتية والسياسية لثنوية الظاهر والباطن وتقليديتها المذهبية الضيقة في اجترار وتكرار "المكر المتحجر" في النصوص المقدسة. لقد وضع الفارابي الدين والفلسفة في إطار الرؤية الثقافية والعقلانية الفعالة لخدمة الاعتدال الاجتماعي-الروحي للامة.

إلا أن هذا التأسيس الثقافي العقلاني لم يتعد آنذاك غير حدود المبادئ الأولية للرؤية المنطقية القائلة بان الفلسفة هي تصور وبرهان، والدين هو تخيل وإقناع. فقد كانت هذه الصيغة الرد المناسب والواقعي والأصيل على تقاليد معارضة أحدهما بالآخر. وهي حصيلة عمّقها ابن رشد من خلال رفع التأسيس الثقافي لحقيقة الدين والفلسفة إلى مصاف الرؤية المنطقية وإدراجها في الوقت نفسه ضمن منطق الثقافة الإسلامية. وهي فكرة وضعها في افكاره العميقة القائلة، بان من صفات الفيلسوف الحق أن يكون صحيح الاعتقاد لاراء الملة (الدين) التي نشأ فيها، متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته ،كأن يكون متمسكا بالفضائل المشهورة. وذلك يعني أن الفيلسوف الحق هو ذاك الذي يمثل في إبداعه

وقناعاته ونفسه، ثقافة أمته وفضائلها المتسامية أولا وقبل كل شئ. ووضع هذه الفكرة في أساس تصنيفه وانتقاده في نفس الوقت لأنواع الفلاسفة الخارجين عن فلاسفة الحق، وهم "الفيلسوف الباطل والفيلسوف المبهرج والفيلسوف الزور".

اما ابن رشد فقد ادرج علاقة الفلسفة والدين ضمن علاقة الحكمة والشريعة. وبهذا يكون قد أدرجها في مساق اللغة المقبولة والمعقولة لتقاليد الثقافة الاسلامية. وينطبق هذا على محاولة حل هذه العلاقة ضمن تقاليد الإشكاليات الشرعية العقلية الإسلامية عن المباح والمحظور والمأمور به (المندوب أو الواجب). لهذا تساءل في بداية الأمر عما إذا كان النظر في العلوم الفلسفية والمنطق مباحا بالشرع أو محظورا، أو مأمورا به سواء على جهة الندب أو على جهة الوجوب[٤٣]. ذلك يعني انه حاول دمجهما في نسيج الرؤية الإسلامية الثقافية ومنطقها، ومن ثم إضفاء الصيغة المنطقية عليها. بمعنى دفع الحصيلة الفكرية لأراء الفارابي إلى النهاية. فهو يشير في المقدمة إلى اشتراك الحكمة والشريعة في مساعي النظر العقلي. إذ ليس فعل الفلسفة، كما يقول ابن رشد، اكثر من النظر إلى الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع. فالموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها. والشريعة أيضا تحث على المعرفة بالندب والوجوب. فهناك آيات كثيرة تدل على الحث على وجوب استعمال النظر بالعقل. وإذا تقرر "أن الشرع أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها، وكان الاعتبار ليس شيئا اكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي"[٤٤]. وهو قياس (عقلي) يحدد مقاصد

الحكمة والشريعة. ومن هنا كان استنتاجه القائل بان المقصد النهائي للشرع والحكمة هو هو نفسه. غير أن لكل منهما مستواه وخصوصيته، كما نقول بان معرفة الله والموجودات ممكنة بالبرهان والأقاويل الجدلية والخطابية. بمعنى أن كلاً منها داع إلى الحق ولكن بمستواه الخاص. فإذا كانت الشريعة الإسلامية داعية إلى النظر المؤدي إلى معرفة الحق، فإن ذلك يلزم ألا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، انطلاقا من أن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له[45].

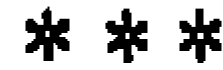
لقد أراد ابن رشد تأسيس الرؤية الثقافية في المواقف من الحكمة (الفلسفة) بالشكل الذي يجعلها مقبولة ضمن تقاليد الإسلام نفسه. بمعنى سعيه إلى منطقة الرؤية الثقافية من خلال إزالة التعارض الممكن بين الرؤية الإيمانية والبرهانية، بوصفه تعارضا "تأويليا" لا تعارضا ذاتيا. وهي نتيجة حاول من خلالها توسيع الأساس العقلاني للثقافة الإسلامية باعتباره الشرط الضروري لاعتدالها. وجعل من ذلك أسلوبا لتذليل المذهبية الضيقة، وتوسيع حرية الفكر، وتهشيم الانغلاق الثقافي، وتوسيع مداه الإنساني، وتذليل الخطأ والرذيلة وتقرير الحق والفضيلة. وليس مصادفة أن يعيد صياغة الحصيلة النظرية لعلاقة الحكمة والشريعة في إطار ما دعاه بتقرير ما بينهما من الاتصال، ضمن الوحدة النظرية - العملية لفكرة الحق والحقيقة، أي ضمن إطار الوحدة الجديدة للثقافة والمنطق.

فهو ينطلق من الإقرار بان مقصود الشرع هو تعليم العلم الحق والعمل الحق. والعلم الحق هو معرفة الله وسائر الموجودات على ما هي عليه وبخاصة الشريفة منها ومعرفة السعادة والشقاء. أما العمل الحق فهو امتثال الأفعال التي تفيد السعادة. وإذا كان تعليم العمل الحق

يجري عبر العلم النفساني (الأخلاقي) والبدني (الحقوقي)، فان تعليم العلم الحق يجري من خلال التصور والتصديق. وإذا كانت طرق التصور هي تصور الشيء نفسه أو مثاله، فان طرق التصديق هي نفسها الأدلة البرهانية والجدلية والخطابية. وإذا كانت الفلسفة (الحكمة) تستلزم بالضرورة ارتقاء "خطابها" إلى درجة البرهان باستعمال الأدلة البرهانية في تعليم علومها، فان مهمة الشرع الأساسية تقوم في تعليم الجميع. لهذا وجب أن يشتمل الشرع "على جميع أنحاء طرق التصديق وأنحاء طرق التصور"[٤٦]. وهي غاية سعى ابن رشد الى تحقيقها من خلال تذليل منطق الاحتواء ونفسية الاغتراب بين الحكمة والشريعة عبر إدراجهما في قوالب المنطق المتسامي للعقل. فقد اعتبر"الحكمة صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، مع ما توقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة، وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة"[٤٧].

سعى ابن رشد إلى مجانسة الحكمة والشريعة عبر شرعنة الفلسفة وفلسفة الشريعة وصهرهما في وحدة التجارب العلمية والعملية المتراكمة للإسلام. وهي مجانسة تضمنت في ذاتها على توليف الكل العقلاني والشرعي لعالم الإسلام بالشكل الذي يخدم تأسيس الرؤية الثقافية والمنطقية للغاية الإنسانية الكبرى: السعادة. وهو توليف احتوى بحد ذاته على إمكانيات جديدة لعقلنة الدين وتذويبه في الانفتاح الإنساني تجاه العلم الحق والعمل الحق. ومن ثم تمّثل الإمكانيات المتنوعة والصيغ العديدة لتوليف العقل والحكمة في عقلانية حكيمة أو حكمة عقلانية. وليست هذه بدورها في عرف الإسلام وتقاليده المتسامية سوى جمعية الروح الأخلاقي أو وحدانية المبادئ المافوق تاريخية (الماوراطبيعية)

وتمثيلها العملي المفترض في الجماعة والاعتدال. أما انكسارها الخاص في مساعي توحيد الفلسفة والدين فليس إلا الصيغة النظرية لتأسيس شرعية الجماعة والأمة بمبادئ الاعتدال العقلي. أي الصيغة المعقولة للحكمة الخالدة باعتبارها المثال المتسامي للثقافة الإسلامية. وهي آفاق سوف يشترك في تعميقها لاحقا التصوف في شخصية ابن عربي، والعلم التاريخي في شخصية ابن خلدون. بمعنى التأسيس لمطلق الرؤية الروحية - الأخلاقية والتاريخية - السياسية.



تقييم النفس
البحث عن حدود الاعتدال الأمثل

لكل حضارة كبرى عالمها الخاص، الذي يصنع أبطالها وأئمة الفكر فيها وذوقها الجمالي وقيمها الأخلاقية وتقييمها لنفسها والآخرين. وإذا كان التاريخ هو الحصيلة غير المتناهية للمتناهي تاريخيا، فان ذلك يفسح المجال أمام النفي النسبي للفكرة القائلة بان كل شيء عرضة للزوال. ولا يغير من ذلك شيئا صمود اليقين الإسلامي بها وربطه للخلود بوجه ذي الجلال والإكرام. وهي مفارقة لها قيمتها وتأثيرها الخاص في الحضارة الإسلامية، استمدا وجودهما من منطق الإسلام الثقافي في تناول إشكالياته المتنوعة في مختلف ميادين الحياة. وهو منطق أبدع الثقافة الإسلامية وأرواحها المتنوعة، التي شكلت بمجموعها تنوعا جميلا لوحدتها التاريخية، وفي تنوعها تجليا لاجتهادها في كيفية حل إشكاليات الملك والملكوت التاريخي للإسلام في جبروت الأمة وصراع فرقها، أي في كيفية حلها لإشكاليات وجود الأمة الطبيعي والماوراطبيعي في إرادة قواها المتصارعة.

إذ ليست الثقافة الإسلامية في نهاية المطاف سوى الحصيلة المتراكمة لصراع قواها الاجتماعية والسياسية والفكرية في غضون قرون

عـديدة. وفي نفس الوقت هي وعـاء الهـدوء والوداعـة الخـلابة والقلق المثمر، والجهاد الدائم واللهو المستمر، والذوق الرفيع وانعدام الذوق، والورع المتسامي والخلاعة الداعرة، وصرف الجهود صوب المطلق ونحوها بقواعد الابتذال التام في نفس الوقت.

ولا يمكن لحضارة أصيلة أن تنشأ وتنمو وتتكامل بذاتها دون أن تكون لها أساليبها الخاصة بها في كافة نواحي الحياة المادية والروحية، بما في ذلك تقييم أفعالها وأشخاصها وإبداعها بانتزاعه من أعماقها وتهذيبه بمعاييرها ووزنه بموازينها وقياسه بمقاييسها. وليس التقييم الذاتي هذا سوى الصيغة التاريخية للنماذج المثالية المتراكمة من وحدة التنوع الضروري للجميل والقبيح، والخير والشر، والعقل والنقل في إشكاليات الحضارة الإسلامية وكيفية حلها في ميادين الملك والملكوت.

وقد استمد هذا التقييم رموزه الأولية من القرآن ونماذجه المثلى في تقييم النفس والوثنية العربية في مجرى صراعه مع مظاهرها المختلفة. ففي الوقت الذي يتمثل تقاليدها في المديح والهجاء والرثاء والافتخار، نراه يربط تقييمه للمواقف والأفعال بالمطلق الإلهي والحياة الأبدية. ذلك يعني أن التقييم بالنسبة له لا يتحدد بالموقف الآني والمصلحة العابرة وقيم الوحدة المجزئة للقبيلة، بل بحكم النماذج المثلى، التي صنعت ثنويات المؤمن والكافر، والصالح والفاسد وأمثالها. وهي نماذج واقعية أيضا. لهذا السبب لم تتكلس في صيغ نهائية، بقدر ما أنها كانت على استعداد للامتلاء بقيم جديدة ومضامين قادرة على احتواء المظاهر المتجددة للحياة وتقييمها من وجهة نظر التاريخ والمطلق.

إذ نعثر في الآيات الأولى للسور المكية على مواقف متنوعة لعل

اكثرها استعمالا وانتشارا آنذاك هو الرفض لكل ما يخالف المعتقد الذاتي والقيمة المطلقة للنبي محمد. فنرى سورة (العلق) تمتلئ بأداة النفي "كلا"، بحيث تختتم آياتها بعبارة "كلا لا تطعه واسجد واقترب"[٤٨]. وفي سورة (الماعون) نراه يدين الرياء[٤٩]، في حين يظهر الله في سورة (التين) بوصفه أحكم الحاكمين[٥٠]، وفي سورة (الجن) نرى ما يمكن دعوته بالسلبية الفاعلة، كما في الآية "قل إني لا أملك لكم ضرا ولا رشدا"[٥١] ونرى في سورة (فاطر)، فكرة إرجاء الحكم لله[٥٢].

بعبارة أخرى، إننا نلاحظ تراكم أحكام الصراع الديني الاجتماعي وبروز تمايز المؤمن المسلم عن الكافر الوثني وتعمق تضادهما. حيث تظهر تسمية المسلم للمرة الأولى في وقت متأخر نسبيا من تاريخ السور المكية (في سورة الذاريات). وفيها نعثر على الصيغة الأولية لتقييم الخلاف كما في الآية "إنكم لفي قول مختلف"[٥٣]، وكذلك ظهور الخلاف في الممارسة الاجتماعية والمواقف الأخلاقية التي تجعل من المؤمن ضدا للكافر في الحياة والموت وما بعد الموت. وقد كمن في هذه الاختلافات تراكم المقدمات الأساسية لوعي الذات، الذي أخذ في التكامل بالارتباط مع تعمق وتوسع الصراع بين الرؤية الإسلامية والتقاليد الوثنية. حيث يأخذ المؤمن بالظهور في كل السور والآيات بوصفه ممثلا ونموذجا للخير على عكس الكافر. ذلك يعني تراكم الصيغة الحادة في التقييم الأخلاقي المميز للأديان والعقائد الكبرى في مرحلة نشوئها الأولى. وليست هذه الحدة تجاه الآخر (الوثني) سوى الوجه المقلوب لتقييم النفس.

لكن التقييم الإسلامي الأولي لم يقف عند حدود المواقف الأخلاقية المجردة، بل وتعداها إلى جميع ميادين الحياة وبالأخص ميدان الإيمان

واليقين. واتخذ ذلك في تصورات وأحكام الإسلام الأول التفريق الحاد بين الظن واليقين، بين هوى النفس ويقين الحق. فإذا كانت السور المكية الأولى تطالب بعلم اليقين وعين اليقين كما في آيات سورة (التكاثر) القائلة "لو تعلمون علم اليقين"[٥٤]، و"عين اليقين"[٥٥]، فان من الصعب توقع هذا اليقين دون صراعه مع الآخر. وهي معادلة ضرورية عمق التطور التاريخي للإسلام جوانبها المختلفة. من هنا لم يعد للظن قيمة حقيقية، لأنه يماثل في التصور الإسلامي الأول معنى الجهل وعدم المعرفة، كما في الآية "ما لهم بهِ من علم إن يتبعون به إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئا"[٥٦]. إضافة لذلك أن الظن هو الوجه الآخر للشك، بينما لا معنى للشك في عوالم الإيمان. وليس ذلك لأنه ينافيه، بل ولأنه لا يثبت اليقين، وبالتالي لا يصنع شخصية ثابتة في المواقف[٥٧]. وإذا كان اليقين الإسلامي الأول لا مكان للمعجزة فيه، فلأنه حوّل المعجزة إلى ميدان تثبيت اليقين في النفس، باعتباره هدى إلهيا. وهو أمر استلزم في مجرى الصراع مع الوثنية العربية إبراز قيمة الحكم العقلي. ومع أن مضمون "تعقلون" القرآنية لا تتطابق على الدوام مع مفهوم العقل، إلا أنها سعت على خلفية الدعوة الدائمة للتفكر والتذكر والنظر إلى الكون والطبيعة والإنسان وتجارب الأمم البائدة، وإبراز حكمة الله في الوجود وتفاهة الظنون الوثنية[٥٨]. إذ أننا لا نعثر في دعوة النبي محمد على إلزام المرء بالإيمان دون تفكر. على العكس فهو مربوط على الدوام بمفاهيم الآية الوجودية والعبرة التاريخية لذوي الأبصار. من هنا فان معنى وقيمة الإيمان الإسلامي في توافقهما مع اليقين المعقول[٥٩].

لقد أدخل الإسلام في الوعي الوثني العربي مهمة تهشيم عدم

الاكتراث تجاه عالم الملكوت (الماوراطبيعي أو الميتافيزيقي). وذلك لأنه جعل من الإنسان جزءا من الكون "المتناهي" وذرة في اللانهاية. لقد أدخله في "فلك الربوبية" وطالبه بتأمل ذلك، أي أدخله في فلك الآيات التي لا ينبغي أن يتجاهلها ذوو العقول والأفئدة والحواس. وشدد القرآن على أن النبي محمداً وأتباعه لا يسيرون إلا على بصيرة[٦٠]. بل وشدد على قيمة الحكمة بحد ذاتها، بما في ذلك تراث الوثنية العربية نفسها، وما أبدعته في أشعارها وأمثالها وكلماتها المأثورة[٦١]. لكن الحكمة لم تعد محصورة بتجارب الحياة وقيم القبيلة، التي اخذ الإسلام ببعضها، بل تجاوزتها إلى رؤية الحكمة في الوجود ككل بمنظور الله. أما معيارها في النظر إلى الموجدات، الذي أثار منذ البداية جدل الوثنية واعتراضاتها فهو السبب الذي جعل القرآن يشمئز من الجدل لا من البحث عن حقيقة الحكمة. إضافة لذلك كان الموقف الإسلامي الأول المعارض للجدل النتاج الطبيعي للمواجهة المحتدمة بين يقين الإيمان الإسلامي ويقين الإيمان الوثني ـ القبلي. وهو احتدام أثار في البداية ضيق الطرفين. ووجد انعكاسه في آيات القران العديدة وبالأخص تلك التي عبرّت عن خلجات المعاناة النفسية للنبي محمد، كما في الآية التي تخاطبه بكلمات "ولقد نعلم أنك يضيق صدرك بما يقولون"[٦٢]. وهي معاناة جرى حسمها لاحقا بقوة السلاح، الذي جسد عمليا قيم الروح المنتصر. ووجد ذلك انعكاسه في موقف القرآن السلبي من الجدل وجعله صفة للكافرين. لأنه وجد في جدلهم سعيا "لدحض الحق" كما يقول القرآن[٦٣]. لهذا طالب القرآن بتأجيل الجدل إلى وقت احتكام الناس أمام عرش الله[٦٤]. ولم يعن ذلك من حيث مضمونه الواقعي والتاريخي سوى البحث عن صيغة ملطفة للهدنة

العسكرية، بينما كان يعني من حيث مضمونه المثالي إمكانية التسامح الفكري. غير أن الهدنة والتسامح، شأن كل ما في العسكرة والفكر، لا يمكنهما الاستمرار طويلا دون هدنة اليقين الحقيقي والسمو الشامل بان الغاية النهائية اعقد من مساعي الأفراد أيا كانوا. وفي نفس الوقت العمل على تحويل اليقين إلى هدنة لا يتحكم في خواطرها شئ غير مساعي البحث عن الحق والحقيقة. أي الإدراك أن هدنة بلا صراع (مع النفس) يحولها إلى مستنقع قاتل.

وأفرز الموقف السلبي من الجدل بواعث قوية في مجال التقييم الاجتماعي والديني والسياسي. فقد اضطر الصراع الذي خاضه النبي محمد إلى الإقرار ببعض عناصر التقية، التي فسحت المجال أمام إدانة الكافرين والفتنة في آن واحد[٦٥]. ولم يكن ذلك معزولا عن روح المساومة السياسية الماهرة التي أقرت بتعدد الأديان و"شرعية" الوثنية. بينما كشفت الأحداث اللاحقة، بان تأجيل الجدل عمليا وأخلاقيا كان أمرا معقولا حتى الوقت الذي أصبحت فيه "شرعية" الوثنية انتقاصا "للقدرة الإلهية". وهي قدرة عمل النبي محمد حسب منطقها، الذي وضعه القرآن بمفهوم العمل لوجه الله. حينذاك أصبح شعار المعركة الصراع ولو كره الكافرون[٦٦]. وعندها أصبحت الهجرة هي مساعي المؤمن في الزمان والمكان نحو السعادة الحقيقية[٦٧]. انطلاقا من أن أرض الله واسعة. وأن سعتها الحقيقية في أعماق المرء وقلبه باعتباره ميدان جهاده التام. وهي أفكار وقيم تمثلت تاريخ الإسلام الأول من بداية الوحي حتى توحيد الجزيرة، أي من سر الكلمة الأولى حتى وحدة الجهاد الشامل، التي أبدعت تقييمات هائلة التنوع. فعدم الإكراه في الدين، المبني على

أساس تبين الغي من الرشد[٦٨]، تصبح مقدمة القتال الشامل من أجل أن "لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله"[٦٩]. فالجهاد من اجل قيم السلم الأخلاقية والسياسية لم يتجسد في مفاهيم المنافق والفاسق فحسب، بل وقيم الروح المتسامي كالورع والتقوى والتوكل. والشيء نفسه يمكن قوله عن الدور الهائل الذي ستلعبه مفاهيم وقيم الإسلام عن الصبر والعدل والحق والقضاء والقدر والتوحيد في صيرورة تقاليد التقييم الفكري والاجتماعي والسياسي والأخلاقي.

تحول الوحي القرآني إلى مصدر الإلهام التقييمي للأمة الإسلامية الناشئة. فهو المستودع الذي لم يمتلك العرب قبله سوى ذاكرة الشعر الشفوية، أو ما سيدعى لاحقا بديوان أخبارهم. بهذا يكون القرآن قد وحّد الذاكرة القديمة واستثار حفيظتها في الجمع والحفظ. وللمرة الأولى يظهر إدراك قيمة وضرورة جمع الكلمات، التي لم تعد بدورها مجرد أصوات الروح المترنم بالمديح والمهاجم بالهجاء والباكي بالرثاء والمعتز بالفخر وما شابه ذلك من بقايا الروح الغضبية للقبيلة، كما لم تعد مجرد ديوان الماضي بمختلف أحداثه، بل البحر الذي لا تنفد كلماته. وبالتالي مصدر الذاكرة المقدسة للأجيال اللاحقة. مما أعطى لها صورة النموذج الأمثل والمقياس الأعلى والمرآة الصافية لرؤية وتحسس وإدراك وتدوين الانفعالات والمواقف والأحكام بهيئة تقييمات "شرعية". وهي عملية غاية في التناقض من حيث مضمونها ووظيفتها عند مختلف القوى المتصارعة فيها.

ومع ذلك تشير الصيغة العامة والسريعة التي قدمتها "للجهاز التقييمي" عن تضمنه على كل الأوصاف والأسماء، التي سيجري

إطلاقها على الفرق والمدارس الفكرية من تشيع وشراة واعتزال وغلوّ، أي من تشيع للبيت العلوي، واحتكم إلى الله وشرى نفسه، ودعا بالعدل والتوحيد، وغلى في مواقفه بحيث أخرجه من حظيرةِ الانتماء للامة في ما أجمعت عليه من أصول ومبادئ كبرى وقواعد عامة.

فقد ظهر التقييم الأول للفرق الإسلامية بصورة عفوية. مما أعطى له في الأغلب صفة الاتهام العقائدي تجاه براعم القوى الصغيرة الناشئة في كيان الأمة. ولم يكن ذلك معزولا عن تجربة الأمة في المدينة، التي أفرزت المنافقين بوصفهم قوة سلبية بمعايير السياسة والأخلاق. ولم تكن سرعة الاتهام العقائدي هذه سوى نتاج الفاعلية الاجتماعية، التي لم تؤد إلى تفتيت الوحدة الجديدة، بقدر ما كانت أسلوبا لتأسيس وعيها الذاتي وشحذ تقييمها للنفس.

من المعلوم أن الوعي التاريخي الذاتي لا يقبل أن تدور في أفلاكه مفاهيم مثل "تضحية بلا معنى" بما في ذلك اشد الأفعال جنونا. وذلك لأنه مضطر لان يتعامل معها من وجهة نظر الفائت واللازم. وهو تعامل يؤدي بالضرورة إلى إيجاد النسبة المعتدلة بين العقل والوجدان، التي يجري في ثناياها إدراك وتقييم الحاضر. وقد سار التقييم والتعميم الإسلامي الأولي تجاه القوى المتصارعة بعد موت النبي محمد، بالشكل الذي لم يجبرها دوما على الالتفات إلى الوراء، كما لم يضطرها إلى السباق مع المستقبل. أما الصيغة القرآنية القائلة "لكل أجل مسمى" فقد خففت من وطأة تأنيب الضمير، على الأقل عند الحد الذي لم تتحول عنده جماعات الأمة الإسلامية إلى ضحية صراعاتها. لهذا نفهم لماذا لم يستأ عمر بن الخطاب من طعنة أبي لؤلؤة، بل نراه يقول "الحمد لله الذي

لم يجعل منيتي بيد رجل مسلم"، في حين كان عثمان بن عفان يرتل قبيل مقتله "إنا لله وإنا إليه راجعون". وعندما أهلك السيف عليٌ بن أبي طالب، فإنه لم يتفوه إلا بكلمات "فزت ورب الكعبة"!

لقد قيم كل منهم نفسه وقاتله، من خلال تقيم مصيره الشخصي. وجمع تقييم الأفراد لمصائرهم أيضا عناصر التقييم الفكري اللاحق، وبالأخص عندما اخذ الصراع يتحول من مصير الأفراد إلى ميدان القوى الجماعية المنتظمة. آنذاك ظهر للمرة الأولى الاعتزال الاجتماعي والسياسي، الذي رافق حرب الجمل. ومن الممكن أن نتغافل ذهنيا عن الآنية الزمنية لهذه التسمية، انطلاقا من أنها كانت تعني بالنسبة للوعي الإسلامي اللاحق سلوك الورع المبدئي، الذي يرفض تقييم القوى المتحاربة أو المشاركة معها دون استكمال يقينه الشخصي التام. وبدون ذلك فضلوا الاعتزال عن القوى المتحاربة وعدم الاشتراك في أحد المعسكرين. كما ظلت تسمية "حرب الجمل" خجولة في موقفها من القوى المتحاربة، التي يمكن البحث عن تبرير لها في تقاليد تسمية الحروب الوثنية (داحس والغبراء، والبسوس وأمثالها) أو ما أطلقه القرآن من تسميات مثل (سورة الفيل والبقرة والعنكبوت والنمل والنحل وغيرها). غير أن الرمزية "الحسية" لا تصمد طويلا في الوعي الذاتي التاريخي، وبالتالي لابد لها من التنحي نسبيا أمام تيار التهذيب والتشذيب المتزايد. حيث يتنحى عالم الحيوان أمام عالم المكان كما هو الحال في تسميات صفين والنهروان. وهنا لم يعد الصراع فعلا عسكريا خالصا بل وفكريا أيضا. بمعنى أن القوى المتصارعة لم تستند إلى مهاراتها وقوتها الحربية بل وإلى أسلحتها الفكرية والإيديولوجية. وتجلى الوجه الأول لذلك في

حادثة رفع المصاحف على الرماح في معركة صفين، الذي يمكن اعتباره من بين أشد الرموز درامية في وعي الذات التاريخي الإسلامي وتجزئة وحدته وإعادة لحمها في العقل والوجدان. وما هو مهم بالنسبة لنا الآن ليس تتبع تأثير هذا الرمز في الوعي التقييمي اللاحق، بل فعاليته السياسية والعسكرية، التي أفرزت إمكانية استمرار الحرب وإثارة ما دعاه الوعي الإسلامي اللاحق بالفتنة. فهي الفعل والنتيجة التي جزأت الصراع وطورته في اتجاه ظهور الفرق السياسية الدينية الكبرى في تاريخ الخلافة ووعيها التقييمي.

آنذاك بدأت عفوية الأحكام الأولية تفسح المجال أمام العقائدية المؤدلجة، التي كانت تتضمن في أعماقها استمرار تقاليد الهجاء والذم. غير أنها شكلت المقدمة الضرورية لتطوير محتوى الاتهام برفعه إلى مصاف الضرورة المقدرة. وقد ظل الوعي التقييمي اللاحق أسير هذه الازدواجية المرهقة للفكر ورجاله. لكنهما في الأغلب تقبلاها إما بفعل تقليدية الوعي أو بفعل تقليدية التسمية. وفي كلتا الحالتين وضعتا قواعد تشذيب الأحكام أو ابتذالها حسب "عالم تقييمها الروحي" للظواهر. إذ لم تبرز المعارك الأولية المرتبطة بقضية التحكيم، سوى تسمية المحكمة، التي كانت تتضمن رفض التحكيم. ذلك يعني أن تقييم الاتجاهات، ظل إلى جانب تسميات الخوارج يحتوي على تقيم ما معين. بينما سيعطى لمعنى الخوارج مضمون المعارضة الباطلة في وقت لاحق. في حين ظل الخوارج يجدون فيه تعبيرا إيجابيا عنهم. ومن الطريف هنا الإشارة إلى التحديد الذي قدمه ابن قتيبة للجديد في الشعر، في مقدمة كتابه (الشعر والشعراء) عندما كتب يقول، بان "كل

شريف خارجيا في أوله"[٧٠]. والشيء نفسه يمكن ملاحظته لاحقا في ظاهرة تطور التقييم الذاتي للاتجاهات والمدارس الفكرية والسياسية. وينطبق هذا أيضا على كافة الاتجاهات الأخرى.

فتسمية الروافض التي ألصقت بالفرق الشيعية الأولى كانت تتضمن تقيما سياسيا وعقائديا لها، كما كانت تحتوي على أبعاد سياسية وعقائدية في مواقفها تجاه مختلف القضايا. ولم يكن ذلك وليد المصادفة. فقد احتوى هذا التقييم على عناصر إدراك عميق للفكرة الشيعية بشكل عام وأولوية العنصر السياسي فيها. والشيء نفسه يمكن قوله عن المعتزلة وغيرها من فرق الإسلام الكبرى. فهي تسميات تضمنت على الفعل الخارجي ومظاهر تجليه. ولكن حالما تصبح هذه العناصر "الخارجية" و"الظاهرية" الناشئة في الأغلب من تأثير الأفعال العفوية والمصادفة أسلوبا للتقييم العام، فإنها تصبح مع مجرى تطور الوعي التجريدي والصراع الفكري والسياسي، أما جزءا من عناصر الممارسة العلمية والعملية، أو يافطة خارجية مثقوبة لا نرى فيها غير فضاء الخلفية الأكثر بروزا وجاذبية. وفي كلتا الحالتين أدى ذلك إلى اغتناء التقييم الفكري في مجرى احتكاكه بالاتجاهات المعارضة. لذا لم تعد الخوارج خوارجا وحرورية ومحكمة، بل ومارقة وشراة. كما لم تعد هذه الأسماء ألقابا ظاهرية، بل أصبحت مكونات أساسية لعناصر التقييم الفكري نفسه.

كما لم يجد وعي "أهل السنة والجماعة" حرجا من أن يبدع نفسه "البدع"، التي اتهم بها المخالفين له والمعارضين، من خلال وضع الأحاديث الكاذبة على لسان النبي محمد ومختلف "الآثار" من أقوال السلف

الصالح وأفعالهم. حيث يظهر الحديث المنسوب للنبي محمد "سيخرج من ضئضئي هذا الرجل قوم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية". وكذلك الحديث الموضوع، الذي حاول إبراز "الزيف" في ورع الخوارج وانعدام الإيمان الحقيقي عندهم بكلمات "تحقر صلاة أحدكم في جنب صلاتهم وصوم أحدكم في جنب صومهم ولكن لا يجاوز إيمانهم تراقيهم". بل ونرى "الإجماع" عليها في مختلف كتب التاريخ والأدب والسير والملل والنحل. فنرى ذو الخويصرة، الأب الروحي "للمروق" الديني يظهر مرة بوصفه رجلا أسودا شديد بياض الشياب، وفي حالة أخرى يظهر بهيئة رجل مضطرب الخلق، غائر العينين ناتئ الجبين. ومن هنا "تناسب" كلماته مع مظهره. ففي الحديث الأول يطلق عليه النبي كلمات "سيكون له ولأصحابه نبأ" وفي الثاني كلمات "سيخرج من ضئضئي هذا الرجل". بينما نعثر في صيغة ثالثة لشخصية ذي الخويصرة على صورة رجل مدافع عن قسمة الحق، متهم النبي محمدا بعدم العدل، بحيث يصدر النبي بحقه حكم الموت، الذي لم ينفذه الصحابة الكبار مثل أبي بكر وعمر، لما شاهداه من ركوعه وسجوده. وعلى خلفية هذه الصورة تظهر الإضافة الجدية للحديث الموضوع نفسه بكلمات "لو قتل هذا ما اختلف اثنان في دين الله".

وتظهر هذه "الحادثة التاريخية" المفتعلة قضايا غاية في التشعب من حيث إشارتها إلى مراحل وأساليب وأشكال إدراك ومعاملة الاختلاف الفكري والاجتماعي والسياسي. وبالتالي المواقف العملية والتقييم الفكري والعقائدي. حيث نعثر فيها على تعايش المواقف الإيجابية والسلبية، كما هو الحال على سبيل المثال، في الموقف من

أغلب الحركات. إذ نرى في الخوارج أيضا قوة جريئة وحازمة تدعو للعدل، وفي نفس الوقت هي مصدر الخطر اللاحق في تأجيج الخلاف والفتنة. وهي تقييمات تكشف عن وجهها العقائدي والأيديولوجي. من هنا كان عدم اهتمامها بالسبب، أو على الأقل إنها لا تعير اهتماما له، لأن الفاعلية فيها ولها تعود للغة الإدانة والاتهام. وأدى هذا بدوره إلى إثارة رد الفعل المضاد لها بهيئة الدفاع عن النفس وإعادة تقييمها استنادا إلى وعيها الذاتي والى حقيقة ما تسعى إليه وتريده. ولعل تقييم الخوارج لأنفسهم بالشراة من بين أشدها وضوحا وقوة. فهو تقييم يعكس فاعلية ما أشرت إليه قبل قليل. إذ لم يستند الخوارج إلى ممارسة أساليب الوضع والاختلاق "للحديث" و"الآثار"، بل استندوا إلى الواقع والمثال، على الأقل بالصيغة التي استوعبوها هم، والتي تطابقت مع أفعالهم واستجابت لها. حيث حاولوا البرهنة على أنهم هُمُ الشراة الذين أشار لهم القرآن بقوله "ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضاة الله"[٧١]. وهو برهان استمد قوته من قدرة الخيال الهائلة على التأويل، التي تحول المثال إلى نموذج مستعد على التجسد الفعلي بمعايير لا تتحكم به مقولات الزمان والمكان. وأدى ذلك إلى أن يتداعى النص القرآني ليتحول من "كلام الله القديم" إلى نص قابل للتأويل السياسي المعاصر. وجعل ذلك الخوارج قادرين على أن يطلقوا على أنفسهم ما يشاؤون من أسماء وصفات "قديمة" مازالت أفعالهم تستجيب لحقائقها وتسعى لتمثلها أخلاقيا. ولعل مواقفهم من تعظيم ابن ملجم، قاتل علي بن أبي طالب، نموذجٌ لذلك. إذ جعلوا من الآية التي تتكلم عمن اشتروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله، التي تشير مصادر التفسير وكتب التاريخ الإسلامي إلى أنها "نزلت" حول صهيب، "نزولا" على ابن ملجم أيضا.

وهي ظاهرة مرتبطة بواقع كون الوعي التقييمي عادة ما يتجاهل ويتناسى ويتغافل حيثيات التاريخ الملموسة في مجرى صراعه التاريخي الملموس. من هنا سعيه لنقل المتسامي والمقدس إلى ميدان الجميل والقبيح. وهو وعي يعاني من مفارقة الوعي نفسه، لأنه وعي مهموم بالصراع والمواجهة ومنهمك أيضا في تمثيل المادة التاريخية بكل حيثياتها الممكنة، دون أن يعي ملموس أفعاله الخاصة. وهي عملية عادة ما يتداخل فيها الماضي والمستقبل في الحاضر، والمطلق والنسبي في الوعي، والمثال والواقع في العمل. وهي حالة تشبه حال من لا يدرك قيمة الحركة في يديه عندما يكون منهمكا في استرقاق السمع لضرباتها.

وتبرز هذه الصفة المميزة لحركات الخوارج أيضا في استعدادها السريع للمعركة وبحثها الدائم عنها، بحث سعوا لحرق كل انسيابية الأهداف الدافئة في مراجلها. وهو أمر يفسر لنا سر الإنسانية "الهمجية" للخوارج، كما نعثر عليه في أسماء الشراة والمارقة. وهي أسماء تحتوي على تقييم مزدوج، ظلت فعاليته مؤثرة على امتداد زمن طويل. وقد حصلت الشيعة (الروافض) والخوارج على قسطهما الأكبر منه ,مما يشير بدوره إلى الأبعاد الاجتماعية والسياسية والعقائدية في مواقفهم وتقييم الآخرين لهم.

وقد ميز هذا التقييم الحاد والشامل مراحل وجودهما الأول. بينما ساهم استمرار صراعهما مع السلطة والهزائم، التي تعرضوا لها إلى توليد أسلوب التعامل غير المباشر مع قضاياهم المباشرة، مما أدى إلى نشوء وتكون عناصر في تركيبتهما الداخلية فسحت المجال لاحقا أمام انعطاف الوعي الذاتي والتقييم أيضا. فقد كسرت ممارسة التقية سورة

التحدي وحولته إلى قناة التأمل الذاتي. ذلك يعني أن الممارسة السياسية، التي صنعت في البداية وهذبت إفرازات الواقع وبالأخص وحدة وصراع العناصر الاجتماعية والسياسية والعقائدية، أخذت بإخماد العاطفة المتآكلة بسبب الهزائم "الجسدية" لممثليها. وترتب على ذلك سريان الهدوء التاريخي للعناصر السياسية في السياسة، مما أدى إلى ظهور الإقرار بالاختلاف في فهم العقيدة واستيعابها. ولا يعني ذلك سوى أن عالم السياسة مازال مستمرا ولكن في عالم الفكر. أما النتيجة الطبيعة لذلك فهو ظهور بوادر التقييم العقائدي والفكري.

ولم تكن هذه البوادر معزولة عن الصراع. غير أن الصورة الجديدة، التي لم تخمد فيها بعد حماسة الماضي أخذت تتأطر بملامح الدفاع عن المبادئ ومحاولات فهمها النظري. وشكلت هذه العملية المزدوجة من تياري التبرير والتنظير المقدمة الضرورية للتصنيف العلمي اللاحق. لكن العملية المزدوجة هذه لم تظهر بصورة خاطفة. إذ تورد المؤلفات والمصادر التاريخية لنا جملة من الروايات والأحداث والمفاهيم والممارسات والتقييمات والمواقف عن مختلف أطراف الصراع الاجتماعي والسياسي والعقائدي. وإذا كان ذلك جليا في ميدان السياسة، فلأنها الميدان الذي تتضح فيه الأقوال والأفعال بسرعة بالغة. لان النتائج تحكي ما كان مضمرا. وهو واقع صوره الأشعري بدقة عندما كتب عن سلوك عمرو بن العاص في رفعه المصاحف على الرماح، قائلا "كأنه ينظر إلى الغيب من وراء حجاب رقيق"[٧٢]. بمعنى تبين المغزى الفعلي لبلوغ مأربه السياسي عبر استعمال الدهاء والمخادعة. أما في عوالم المثال الأخلاقي، فان الفعل السياسي كثيرا ما يؤدي إلى نتائج معاكسة. وذلك لان استشراف

المستقبل يجري على الدوام من خلال يقين الماضي والتمسك به. وهي عملية صراع عادة ما تذوب في الحاضر، وبالتالي يصعب عليها رؤية حقيقة ما يجري فيه، بفعل استحواذ فكرة المستقبل، التي تطابق بين الحقيقة والسلطة والمثال، التي تغيب الماضي والمستقبل في لحظة الحاضر، بوصفها ترديداً جديداً لما في الأزل!! ومن هذا المنطلق يمكن فهم البروز المتصاعد لقضايا القضاء والقدر والإيمان في مراحل الخمود الأولي للصراع السياسي. حيث نرى القائد الخارجي شبيب بن يزيد الشيباني (ت - ٧٧) يردد في اللحظات الأخيرة قبيل موته وهو على جسر الدجيل بعد أن قطعت حباله كلمات "ذلك تقدير العزيز العليم"[٧٣].

كل ذلك يشير إلى أن تقييم النفس هو تقييم شخصي، لأنه يجري في صراع، غير أن ذلك لا يعني خلوه من الصدق والاقتراب من تصوير الوقائع التاريخية كما هي. من هنا أثره اللاحق في إثراء الفكر عند الأتباع والأعداء. فقد أبدع سلوك الخوارج المستند إلى مبدأ وحدة الإيمان والعمل في تقييم النفس والآخرين موقف التكفير، الذي أصبح بدوره عنصرا جوهريا في التقييم. غير أن التكفير لم يتحول إلى مبدأ شامل لجميع فرق الخوارج، كما هو الحال عند النجدية. والشيء نفسه يمكن قوله على الفرق الكبرى الأخرى، التي كان التكفير فيها ضعيفا كما هو الحال عند المعتزلة أو مستحيلا كما هو الحال عند المتصوفة والفلاسفة. ومع ذلك سرت عدواه، وإن بمستويات متباينة، إلى أغلب الاتجاهات السياسية والفكرية، وخصوصا الشيعة الرافضة وأهل السّنة والجماعة، بينما ضعف عند الاتجاهات الأخرى كالمرجئة والمعتزلة وتلاشى عند المتصوفة والفلاسفة.

فإذا كان التكفير عند الخوارج مبنياً على مبدأ علمي ـ عملي، فانه بني عند الشيعة الرافضة على فكرة "النص الإلهي". مما يعني هيمنة العقائدية الجارفة في تقييم النفس والآخرين. لكنها شأن كل عقائدية "رعناء" في العلم والعمل عرضة للخضوع المفاجئ أمام الحركة الدائمة. وهو واقع يمكن ملاحظته في التثليم البطيء والمتناقض لحدة الاتهام العقائدي، كما هو الحال عند الفرقة السليمانية ـ الجريرية، التي ثلمت شوكة التكفير الأولية، دون أن تكسرها كليا. إذ أبقت عليه في موقفها من الماضي وشخصياته، كما هو الحال في مواقفها من عثمان بن عفان. وسوف تدفع الزيدية الصالحية، اتباع الحسن بن صالح بن حي (ت – ١٦٨) والابترية، اتباع الابتر وكثير النوى (ت– حوالي عام ١٦٩) هذه الممارسة إلى نهايتها المنطقية وذلك بالتوقف عن ذم ومدح الأعداء[٧٤].

لم تكن هذه المواقف معزولة عن حدة الصراع الاجتماعي وأسلوب القهر الجسدي والروحي والسياسي والفكري الذي مارسته السلطة الأموية ضد معارضيها. فقد أدى هذا القهر إلى إفراز ممارسة التقية الاجتماعية والسياسية والروحية كما هو الحال عند الشيعة وجزئيا عند الخوارج (الفرقة النجدية)، كما افرز مبدأ الإرجاء، الذي احتوى في أعماقه على حرية الفكر والجبن السياسي، دون أن يعطي لأي منهما أولوية مطلقة. أما التأويل المعاصر لها، الذي حاول أن يجعل من الإرجاء تمثيلا لحرية الفكر، ومن المرجئة ممثلين للفكر الحر الحقيقي، فانه لا يعدو كونه صيغة مقلوبة لرفع الجبن السياسي إلى مصاف التسامح الحقيقي. إذ من الصعب الحديث هنا عن تسامح حقيقي في وقت لم تتبلور فيه بعد "المذاهب الرسمية" وصراعاتها المتشنجة. حينذاك فقط تصبح فكرة الإيمان

الباطني والدعوة إليها تجسيدا للتسامح الشامل. وهي فكرة لم يجسدها حينذاك بصورة متجانسة سوى الفلاسفة والمتصوفة. وذلك لان قضية التسامح لم تتعلق بوعي المرجئة أنفسهم ولا ببواعث أفكارهم ومقالاتهم، بقدر ما تعلقت بالواقع التاريخي وصراع قواه السياسية وكيفية استيعاب المرجئة له. إذ لا تعطي لنا المعلومات المتوفرة في كتب التاريخ والملل والنحل إمكانية الحديث عن حرية فكر حقيقية عند المرجئة، بقدر ما أنها تشير إلى ما يمكن دعوته بالمساومة الحرة في سلوكها. فالمساومة يمكنها أن تكون خيرا وشرا، أما الحرية فإنها إبداع اللامتناه في الكينونة التاريخية للأمم والثقافة. وقد كانت المرجئة حصيلة هذا التناقض ومحصورة فيه أيضا. وجعلها ذلك تقر بالظلم في حين وتنتفض ضده في حين آخر. فحرية الإرادة ليست قادرة على أن تكون عند بعض من يدعي تمثليها سلاح المعركة الدائم، كما أن القضاء والقدر (الجبر) لا يعيقان على الدوام إمكانية إدارة الصراع.

وبغض النظر عن التأويلات الممكنة هنا، فان المهمة لا تقوم في دراسة المرجئة بشكل عام وخصوصية آرائها وتأثيرها اللاحق على جدل الفرق وصراعها الفكري والسياسي، بل الإشارة إلى مساومة المرجئة الحرة. إذ استطاعت إبداع أسلوب جديد في تقييم الاتباع والأعداء، عبر نقله إلى ميدان الروح. بهذا تكون قد ثلمت جزئيا أحرف التكفير الناتئ في خاتم القهر الفكري والاتهام العقائدي.

وشكلت آراء القدرية الأوائل، الصيغة الفكرية الجديدة لمعارضة أيديولوجية التكفير السياسي والعقائدي. حيث مثلت من الناحية التاريخية نفيا لها من خلال وضعها المقدمة العقلانية الأولى لظهور

المعـتـزلة، وبالأخص لمبـدئهـا عن المنزلة بين المنزلتـين. فـقـد سلكت في تقييمـها للقوى المتصـارعة سلوكا مسـتقلا، وقـدمت نموذج "التعـالي" عن الانصيـاع إلى الاتهـام المتبـادل والأحكام الجـازمـة في تقـيـيم النفس والخصم، وجسدت إمكـانيـة التبـاين والخلاف في الأحكام العقليـة ورفض الإجماع كمقياس للحقيقة. إلا أن ضعف هذا المبدأ كـان مرتبطا بتدخل الدولة في شؤون المفكرين وثقل المصالح الإيديولوجية للسلطات والفرق. حـقيـقة أن تدخل الدولة لم يؤد إلى صيـاغـة منظومـة فـكرية. وذلك لان المنظومات الفكرية هي على الدوام حصيلة تطور عناصرها الخاصة، التي يشكل الموقف من السلطة أحد عناصرها لا كلهـا. ذلك يعني أن الدولة تتـدخل على الدوام فـي شئـون الفكر، لكن المقـصـود هنا هو تدخلهـا "السافر". وهو تدخل لا يتطابق مـن حيث محتـواه مع خرق الحقـيقة أو تشـويههـا. إذ يجوز أن تلتقي آراء المفكر مع مصلحة السلطة ونظامهـا السيـاسي، أو حتى مع رموزها وشخصيـاتهـا الكبرى. إضافة لذلك إن لهذه العلاقة جوانب عديدة مرتبطة بتنوع مستويات ونماذج التقييم منها: مُـثُلُ التـقـيـيم التـاريخي والعلمي والسـيـاسي والفكري. وهو واقع لا يفـتـرض بالضـرورة تطابق هذه المسـتـويات والنمـاذج، كـمـا لا يسـتـدعي إهمال أحدها لحساب الآخر. إذ لا ينبغي النظر، على سبيل المثال، لواقع خـرق المعتـزلة لحـقيـقة مبادئـهم عندمـا أيدوا المأمـون فـي أساليـبه تجـاه المعــــارضــــة الفكرية، وبـالأخص أسلوب "المحنة"، مـن زاوية الأحكـام السـيـاسـيـة أو الأيديولوجـيـة وغـيـرهـا من الجوانـب، وذلك بسـبب تداخل الفكر والسياسة وتشعبات لا تحصى فيهـا.

وبغض النظر عن كـل المآسي والحالات الدموية التـي رافقت صيـرورة

الدولة والحضارة، إلا أنها استطاعت وضع حجر الأساس، الذي بني عليه صرح التأويل، التي شكل الباطني فيها إحدى صيغه المتطرفة. وذلك لأنه فسح المجال أمام اختلاف الأفكار والمقالات بصورة غير متناهية، وبالتالي هدم إمكانية ونفسية احتكار الحقيقة. وهي نتيجة دفعتها المتصوفة لاحقا إلى أقصى درجاتها، عبر إزالة التكفير من مقالاتها، وكذلك بصياغتها "شرعية" الإلهام والوحي في التجربة الصوفية. وفي نفس الوقت أدى تطور الدولة والحضارة إلى ظهور وتبلور واستتباب ظاهرة و"منظومة" "أهل السنة والجماعة"، التي صنعت بدورها أدواتها وتقييماتها الخاصة بنفسها وتجاه من يخالفها.

كل ذلك يكشف عن تنوع هائل في المواقف والتقييمات يتوزعها الاتهام والمديح، والعقلانية السياسية والنزعات الأيديولوجية والعلمية ونفسية الجدل وغيرها. ولم يكن ذلك نتاجا لميدان معين دون آخر، بقدر ما كان نتاجا لتطور العلوم الناشئة آنذاك وصراع القوى السياسية والفكرية. ولم يكن ذلك محصورا بأهل السنة والجماعة، بل والفرق الأخرى التي دفعها للوجود تطور الثقافة الإسلامية في مجرى القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الخلافة.

وأفرزت البدايات الأولية للشعر والنحو والأدب والبيان المرتبطة بالقرآن من تفسير وقراءات، وبالحديث من جمع وإسناد، وبالفقه وأصوله وفروعه، وبالجدل والخلاف فيه، تدريجيا أساليب متنوعة في التقييم، كانت تسري بصورة خفية بين ثنايا المعارضة الخفية ضد الاتهام الحسي المباشر. إذ نرى بروز القيم الفنية الجمالية يترافق مع الاهتمام الأولي بالشعر واللغة والنحو والأخبار. ومع أن ظهورها ارتبط تاريخيا بالتطور

الحضاري نفسه والصراع الاجتماعي السياسي والديني والإيديولوجي المرتبط به، فان الاهتمام بالجوانب الفنية والجمالية فيه أدى إلى صياغة أسلوب جديد للتعامل مع المادة المدروسة على أساس تقييمها الفني الجمالي. مما أدى بدوره إلى تطبيقه اللاحق على مختلف جوانب الإبداع والفكر، بما في ذلك دراسة البيان والبلاغة والبديع وغيرها من القيم الفنية الجمالية اللغوية في القرآن. ومع أن ذلك لم يكن معزولا عن الصراع العقائدي والسياسي المباشر، إلا انه ساهم في جعله جزءا من صيرورة الحضارة وتكامل روحها الثقافي. وفسح بالتالي المجال أمام حرية الفكر وتمنطقه.

فمن الصعب توقع ألا تؤدي، على سبيل المثال، الكتب الأدبية والتاريخية للجاحظ (ت - ٢٥٥) وأبي فرج الأصفهاني (ت - ٣٥٦) إلى استثارة وتشوق الوعي السياسي والجمالي والفني الأدبي، وترسيخ قيم محاربة العقائد الجافة والتقليد وروح العداوة والاتهام، بفعل تسامي الجميل والبديع فيها واحتوائها المنظم على ذخيرة هائلة من القيم الدنيوية الرفيعة.

وأدى تطور الأدب وقواعد اللغة وفروعها إلى تطوير الأحكام المنطقية ودخول المنطق معترك الحياة والثقافة. وعلى الرغم من أن الدراسات اللغوية والشعرية الأولى لم تتجرد عن الدين وإشكالياته، كما هو واضح في كتابات أئمة اللغة والأدب مثل أبي عمرو بن العلاء (ت - ١٤٥) والخليل بن أحمد الفراهيدي (ت - ١٧٠) وسيبويه (ت - ١٨٠) ويحيى بن زياد الفراء (ت - ٢٠٧) وسعيد بن مسعدة الأخفش (ت - ٢١٥) وعبد الملك ابن قريب الأصمعي (ت - ٢١٦) وعثمان بن

محمد المازني (ت - ٢٣٦) وغيرهم. بل لم يكن بإمكانها التجرد عنه بسبب الوحدة التاريخية والعضوية بين القرآن واللغة العربية آنذاك، والمهمات الجديدة في استيعاب المصدر الروحي للثقافة الإسلامية نفسها.

لقد اشترك الشعر وعلم التاريخ والنوادر والأخبار والآثار في استيعاب النص القرآني، مما جعل منه نصا لغويا في ميادين اللغة والنحو. ومن ثم تمنطقه. وأدرك الدارسون منذ وقت مبكر العلاقة الوثيقة بين اللغة والمنطق. ومن هنا ظهرت العبارة الدقيقة عن أن النحو هو منطق العرب، وان المنطق يعادل الكلام. ذلك يعني أن المنطق لم يعد أسير ميدان معين دون آخر بعد أن اخذ يتغلغل في الوعي المجرد والدراسات اللغوية. حينذاك أصبح أحد العناصر الجوهرية التي أخذت تبلور ذهنية الباحثين وأسلوب تحليلهم. ومن ثم التأثير على تقييمهم للأحداث والأشخاص والظاهر. بحيث اصبح من الصعب مزاولة ذلك وتجاهل المنطق في الأحكام في نفس الوقت.

ولم يعن ذلك أن المنطق قد طَرَدَ بصورة تامة كل ما لا يتلاءم معه. كل ما في الأمر أن تغلغل المنطق في مختلف الميادين والعلوم والحياة الشخصية لرجال الفكر والإبداع ضيق من إمكانيات التقليد والإيمان الأعمى. كما يشير إلى المقدمات غير المرئية الفاعلة في تثوير المواقف النقدية والتقييم العلمي، الذي سار جنبا إلى جنب مع التقليدية الصارمة واستبداد النص. لكنها كانت تحمل في ذاتها، شأن كل ظاهرة من هذا القبيل، على بذور تحللها. إذ كان لا بد لها من الظهور والتصير بصورة تدريجية مع مجرى تطور الحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية. فالاهتمام الأولي والمفرط أحيانا بل والضروري تاريخيا بالقراءات

والتفسير، بوصفهما أجزاء من علوم القرآن، دفع إلى أساليب التواتر والإسناد إلى مقدمة التعامل مع المادة المدروسة. فقد استندت القراءات السبع وعلوم الحديث من حيث الجوهر إلى التواتر. وبغض النظر عن التعقيدات التي آثارها في وقت لاحق،الا انه لعب دورا علميا كبيرا بالنسبة لتطوير الدراسات اللغوية والنحوية من جهة، ولترسيخ أسس الرؤية المنطقية والعلمية بالنسبة لأدوات الصراع الفكري في مختلف الميادين. مما أدى لاحقا إلى استبداد ما يمكن دعوته بالتقييم الإسنادي.

ولم يكن ذلك فعلا سيئا على الدوام. بل يمكن تقرير العكس! فقد جمّع الإسناد وتقاليده السيئة أيضا عناصر التدقيق العلمي في التعامل مع الآثار التاريخية. إذ استثارت معرفة الناسخ والمنسوخ، على سبيل المثال، حفيظة الذاكرة التاريخية للدرجة التي أرهقت الفقهاء في وقت لاحق، بحيث اضطر الزهري للقول: "أعيا الفقهاء وأعجزهم أن يعرفوا ناسخ حديث رسول الله من منسوخه". ومهما يكن من أمر هذه القضية، فإن الإعياء ساهم في عبور الشوط الأساسي بالنسبة للجري في ميدان قواعد التدقيق في الإسناد. وبدونه كان من الصعب بناء صرح الأحكام المنطقية والتقييم السليم. إذ كان ينبغي تنظيف الساحة أولا من أجل وضع الأساس.

وبغض النظر عن استحالة تحقيق هذه المهمة بصورة تامة، إلا أنها صاغت من خلال وضعها قواعد التشدد والتمحيص الدقيق تجاه شخصيات الإسناد، مفاهيم الموقف التاريخي - العلمي - الأخلاقي، الذي حصل على نماذجه المرجعية الرفيعة في مقولات ومعايير الصحيح والحسن والضعيف والمرسل والمنقطع والمعضل والشاذ والغريب. بعبارة أخرى إن

استبداد الإسناد، الذي ولعت به في بداية الأمر المدرسة الحجازية عند كل من مالك بن أنس (ت - ١٧٩) وعبد الله بن إدريس الشافعي (ت - ٢٠٤) ولاحقا عند احمد بن حنبل (ت - ٢٤١)، لم يتعارض في بعض جوانبه مع المدرسة العراقية، مع انه تحول إلى جزء لا يتجزأ من ذهنية التقليد. إلا أن ما يبدو مشتركا في ظاهره، أدى إلى نتائج مختلفة وأحيانا متعارضة، على الأقل في مجال التأثير الفكري اللاحق بالنسبة لعلم الحديث والفقه والجدل والخلاف وعلم الكلام. حيث نرى، على سبيل المثال، أبا حنيفة (ت - ١٥٠) بوصفه الممثل البارز للمدرسة العراقية، اكثر تشددا في الظاهر تجاه رواة الحديث، وأشد "جمودا" من ممثلي المدرسة الحجازية بهذا الصدد. إذ تورد لنا الروايات التاريخية عنه تشدده المفرط، الذي جعله لا يستعمل في استنباطاته واستدلاله الشخصي في الفقه سوى بضع عشرات من الأحاديث. بل يقال عنه، إنه حفظ سبعة عشر حديثا فقط، على خلاف الممثل البارز للمدرسة الحجازية أحمد بن حنبل، الذي حفظ كما يقال خمسين ألف حديث. وفي الوقت الذي تبرز في المدرسة العراقية أولوية الحقيقة والدقة التاريخية والحكم العملي ـ الحقوقي، تبرز في المدرسة الحجازية أولوية الأبعاد الدينية والأخلاقية الموثقة إسنادا. وبما أن كل شيء عرضة للتغيير، وإن السعي نحو الوحدة والتجزئة هو العملية المطلقة لكل موجود، لهذا لم يستطع علم الحديث تجنب مواجهة مصيره في هذه الحركة المتغيرة. بمعنى مواجهة الوحدة المتجزئة والتجزئة المتوحدة، كما هو جلي في مفاهيم النقل والعقل، والمعقول والمنقول، التي أدت الى مواقف مختلفة تجاه جوانب ومستويات الثقافة الإسلامية.

أما من الناحية التاريخية، فقد ارتبط التقييم المختلف في مراحله الأولى بصيرورة المفاهيم والأحكام الفقهية، وذلك لعلاقتها المباشرة وغير المباشرة بتقاليد التقييم، التي أفرزتها مواجهات القوى الاجتماعية والسياسية في بداية نشوء الخلافة. إلا أن الاختلاف النوعي الجديد عنها يقوم في إدخال العقل كحاكم معترف به من قبل القوى المتصارعة، مما أعطى "للثورة والثورة المضادة" أسلحة متكافئة في المواجهة والصراع.

والشيء نفسه يمكن قوله عن ظاهرة التكفير. إذ بغض النظر عن استمرارها، إلا أن نوعيتها الجديدة تقوم في استنادها إلى أحكام الحقوق العقلانية وليس إلى أحكام العقائد - النفسية والحزبية. اذ لم تعد أحكام الحقوق قواعد لها أسسها التاريخية وتقاليدها الخاصة فحسب، بل ولدورها الفعال في الفقه وأثره بالنسبة لصيرورة الدولة ومكوناتها الأساسية في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والحقوق والأخلاق والفكر، أي في تدويله للأخلاق وأخلقة الدولة.

فالفقه المستند إلى تقليد الإسناد (النقل) الصارم في الحديث وذهنية النص المطلق في القرآن، أديا في آن واحد إلى بلورة الأحكام الواقعية في التقييم، وكذلك إلى شرعنة التكفير وإباحة الدماء. وهي مفارقة سوف ترهق أئمة الفكر في الخلافة، كما هي مرهقة بالنسبة لكل منظومة سياسية - اجتماعية ما بقيت الدولة قائمة. ومن الناحية التاريخية لا يتحمل الفقهاء لحالهم مسؤولية حمل خاتم القهر والاستبداد، بقدر ما كان ذلك مرتبطا بتقنين ما سمي "بأعمال المكلفين" من حظر وندب وكراهة وإباحة وغيرها من الأحكام المتعلقة بالحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والأخلاقية للامة. وهي أحكام لها

علاقة بحرية الفرد وتحديدها. وهو الأمر الذي يفسر لنا سر الصراع القاسي بين فقه الفقهاء وتصوف المتصوفة، باعتباره صراعا بين "الحقيقة" و"الشريعة"، الذي دفع بالمتصوفة للخروج من إطار العادات والعبادات التقليدية المقننة، إلى ميدان التجربة الخاصة.

وليس هناك من معنى لإدانة الماضي في جانب واحد فقط من جوانبه. وذلك لان الضيق المميز للفقه هو ضيق يميز الحقوق جميعا. وذلك لأنها تسعى لتأسيس الحرية من خلال تقنينها. ولم يتعد الفقه تاريخيا حدود ما هو مميز له. من هنا كانت مساهمته الهائلة في صياغة مفاهيم وأساليب التحديد الدقيق والترجيح المستندة إلى أدلة الدراسات اللغوية للنصوص ومعطيات العلوم التاريخية، والمنطق وأدلة العقل في بحثه عن الأسباب والحقيقة الملموسة. ولا يمكن توقع كل ذلك خارج مساعي القوى المتصارعة لأجل إكساب تصوراتها وأفكارها وأحكامها قوة القانون.

وفي الحصيلة أدى ذلك إلى ظهور علم مستقل بالاختلاف والبرهنة على صحة التصورات والأحكام الشخصية هو علم الجدل والخلافيات. فقد كان النظر في الأدلة الشرعية، الذي استند في البداية إلى القرآن والسنة وفي وقت لاحق إلى القياس والإجماع، يجري شأن الاتجاهات العامة في العلوم الأخرى، بين تيارات متباينة ومتعارضة وذات توجهات وقواعد خاصة بها. فتظهر أمامنا في النحو واللغة كل من المدرسة البصرية والكوفية، وفي الحديث المدرسة الحجازية والعراقية، وفي الفقه طريقة أهل الحديث وأصحاب الرأي والقياس. وضمنها تتصارع وتختلف مدارس الشيعة والخوارج والظاهرية. إلا انه اختلاف وتباين جرى في الإطار العام ضمن هذين التيارين الكبيرين.

ولم يقف التطور اللاحق عند حدود الاعتراف بالمدارس المختلفة وصراعاتها، الذي ساهم مساهمة فعالة في تطوير الروح والعقل وترسيخ حرية الفكر وآدابها في الحضارة الإسلامية، بل وبإنتاجه العلم، الذي أخذ على عاتقه مهمة تقنين الجدل وآدابه ومعرفة قواعد الحدود وآداب الاستدلال، أي تعليم كيفية الدفاع والهجوم الفكري، وتعليم الجدل الحر المستند إلى قواعد المنطق. مع أن ذلك لم يقض بصورة نهائية على السفسطة والاغاليط.

وأدى هذا الاختلاف والتنوع والوحدة إلى بناء جهاز تقييمي مناسب نشأت على أركانه منظومة من المعايير والقيم الضرورية للرؤية العلمية. وهو بناء لم ينف نوازع العقائدية والإيديولوجية والمصلحة، لأنها إضافات ضرورية لا يمكن للصراع الفكري أن يتخطاها أو يتخلص منها بصورة نهائية، لأنها تؤدي إلى اضعاف طاقته الذاتية، شأن الغريزة بالنسبة للأخلاق والإبداع.

* * *



"افتراق الأمة" بين التاريخ والسياسة
البحث عن اليقين العقائدي

من الصعب الآن تحديد وقت ظهور الأحاديث المنسوبة للنبي محمد حول افتراق الأمة إلى نيف وسبعين فرقة. فأسانيدها مختلفة. منها ما هو مربوط بشخصيات شهيرة في تاريخ صدر الإسلام، مثل أبي هريرة (ت ـ ٥٧) وعبد الله بن عمرو بن العاص (ت ـ ٦٥) وأنس بن مالك (ت ـ ٩٣) وأمثالهم، ومنها ما هو مغاير. وبغض النظر عن اقتراب ممثلي هذه الأسانيد من الناحية الزمنية - التاريخية، إلا أن هذا الحديث أثار ردود فعل متضاربة، من تقبله الكلي إلى رفضه مرورا بالشك فيه.

وشكل هذا الحديث، الذي بلوره الصراع الفكري والسياسي مقدمة "مقدسة" لمواقف القوى المختلفة. ومع ذلك لم يحصل على اعتراف شامل في العلوم الإسلامية، بما في ذلك علم الملل والنحل. ولم يعق هذا من استعماله بين الحين والآخر من جانب اغلب ممثليه. ذلك يعني انه ساهم بصورة مباشرة وغير مباشرة في توجيه الرؤية المنهجية تجاه تصنيف الفرق وتقييمها أيضا.

بل إننا نرى الذهنية "الزلقة" للباحثين والمصنفين المسلمين تعمل أحيانا بالطريقة التي تعطي لهم إمكانية التعامل الحر في ما يتعلق بإدراج وإخراج

ما تراه ضروريا من الفرق في العدد الوارد في الحديث، أي الثلاثة والسبعين. بحيث استطاعت قيمته الكمية أن تأسُرَ الوعي الذاتي للمؤرخين، والتي أعطى لها الانتماء المذهبي والسياسي للمؤرخين وثقافة المرحلة، حجمها العقائدي ومضمونها الفكري ووظيفتها الاجتماعية.

طبعا؛ إن تتبع الأحداث التي أدت إلى ظهور الحديث الآنف الذكر لا تغني البحث العلمي كثيرا. إنها تساعدنا فقط على تدقيق المعنى المباشر وراء الكمية وليس أثرها المباشر بالنسبة للرؤية المنهجية والتقييمية للباحثين والمؤرخين. لاسيما وان المنهجية والموقف التقييمي هما اللذان يشكلان مضمون الأثر التاريخي والثقافي للحديث بالنسبة للبحث عن "اليقين"، وبالتالي فعاليته بالنسبة لتأسيس قيمة الاعتدال العلمي والعملي. فقد أدت القيمة الكمية دورا نوعيا بالنسبة للوعي الثقافي، وذلك لأنها جعلت من التعددية أسلوبا للبحث عن "الفرقة الناجية"، أي بحثت في الكثرة عن وحدة. وليست "الفرقة الناجية" سوى الفرقة الواحدة المثلة للحقيقة الواحدة، إضافة لذلك فهي فرقة الجماعة. وهو تمثيل له معناه وقيمته الخاصة بالنسبة للذهنية الإسلامية، التي شكلت الكمية بالنسبة لها رمزا تفتقد حيثياته الواقعية لقيمتهما المستقلة مع مرور الزمن. حينذاك يتحول الرمز في منظومة الثقافة إلى منهجية "حرة" قادرة على الامتلاء دوما بمضامين جديدة، يحددها في الأغلب مستوى وطبيعة الصراع الفكري والسياسي وعمق المعرفة وتنوعها.

إلا أن ما يصعب تحديد زمنه بدقة، وما يصعب ربطه بحادثة تاريخية ملموسة، يشير في الوقت نفسه إلى واقع استبطانه في الوعي الثقافي. وحالما يبرز هذا الباطن إلى السطح، فإنه يطفح شأن كل ما كان

غائرا بالأمس، كما لو انه الكيان الأكثر إثارة للحس والخيال. مما يعطي لكل حساس ومخيال قدرة التأويل الباهرة. ولم يشذ الحديث الآنف الذكر عن المرور بهذه الحالة التي أعطت لمختلف الفرق إمكانية تمثله وتأويله المتنوع من خلال نفث أرواحها الخاصة فيه.

فإذا كان باستطاعتنا الآن استنادا إلى تاريخ الفكر الاجتماعي والسياسي الإسلامي، أن نحدد بدقة أسماء الفرق واتجاهاتها وأسباب ظهورها وانقساماتها، فان ذلك لم يكن نتاجا لكونها أحداثاً تاريخية وفكرية منصرمة فحسب، بل ولأنها ارتبطت أيضا بقوى وحّدت في ذاتها الأبعاد السياسية للفكرة والأبعاد الفكرية للسياسة، الأبعاد التاريخية للرمز والأبعاد الرمزية للفعل التاريخي، كما هو الحال بالنسبة للخوارج والمعتزلة وغيرهم من فرق الإسلام الكبرى. غير أن إدراك أسباب ظهور الفرق وانقساماتها لا يندرج فقط في الأبعاد السياسة والفكرية والرمزية لهذه الفرق وأفعالها، بل ويندرج في الوحدة التاريخية لهذه الأبعاد.

فقد بلورت وحدة الأبعاد المشار إليها آنفا إمكانية تزايد وتعميق عناصر الوعي التجريدي الباحث عن الأسباب ونتائجها التاريخية. وفي هذه العملية تكشفت الصلات الخفية والدقيقة لثقافة العصر. وإذا كان الحديث المنسوب إلى النبي محمد عن انقسام الأمة إلى نيف وسبعين فرقة هو من بين أكثرها شهرة، فليس ذلك إلا لكونه عكس في صيغه المتنوعة ظاهرة الانقسام وترسخها. كما انه أعطى لها أبعادا قابلة للتأويل بمعايير الإشارة والإدانة العقائدية والأيديولوجية.

إلا انه يلزمنا الحذر من إغراء التعامل مع التاريخ وعصارته الذهنية وكأنه على الدوام بالغ الوضوح عند صانعيه. فهؤلاء بالقدر الذي

يصنعون تاريخهم بوعي، يعجنهم هو بعفويته الخشنة. وينطبق هذا أيضا على واقعية الافتراق في الأمة الإسلامية الناشئة، التي لم تكن معزولة عن صنع قواها الاجتماعية والفكرية واجتهاداتها الواعية وإراداتها المختلفة، كما صنع التاريخ الهويات المستقلة لهذه القوى. وهو تفاعل وجد انعكاسه في حديث افتراق الأمة؛ وإشارته التعبيرية إلى وحدة الوجود الاجتماعي في تاريخ الأمة وصراعاتها؛ وإلى صراعها الفكري السياسي في وجودها التاريخي.

ولا تتعدى الأحاديث الأساسية المتعلقة بافتراق الأمة أربعة، وهي الحديث الذي يقول: "افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة". والحديث الذي يقول: "إن بني إسرائيل افترقت على إحدى وسبعين فرقة وإن أمتي ستفترق على اثنتين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي الجماعة". والحديث الذي يقول: "ليأتين على أمتي ما أتى على بني إسرائيل. تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة، وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة.

- يا رسول الله وما الملة التي تتغلب؟
- ما أنا عليه وأصحابي".

والحديث الذي يضيف المحبوس إلى الأديان الأخرى، بالصيغة التي يتسلسل فيها انقسام "الأمم" بالشكل التالي - المجوس على سبعين فرقة واليهود على إحدى وسبعين فرقة والنصارى على اثنتين وسبعين فرقة، بينما ستفترق أمة الإسلام على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة والباقون هلكى.

- ومن الناجية؟
- أهل السنة والجماعة.
- وما السنة والجماعة؟
- ما أنا عليه اليوم وأصحابي".

من كل ما سبق يتضح تباين واختلاف تراكم الفرق والملل والأمم في صيغ الحديث. مما يشير أولا وقبل كل شئ إلى الوحدة المتطورة للحديث في تعبيره عن تعمق وتوسع الاختلاف والفرقة. وبالتالي تعبيره عن العملية التاريخية لتطور الصراع الفكري، التي عكست في الإطار العام درجات متطورة من حكم الإشارة للانقسام إلى إدانتها العقائدية ومنها إلى الموقف العقائدي - اللاهوتي ومنه إلى الموقف اللاهوتي الإيديولوجي. وهي مستويات سوف تجد انعكاسها المباشر وغير المباشر في استعماله وتطبيقه "المنهجي" في علم التاريخ الإسلامي بشكل عام؛ وفي علم الملل والنحل بشكل خاص بوصفه علم تاريخ الأفكار والمدارس الكلامية والدينية والفلسفية.

لم يكن التباين في صيغ الحديث نتاجا لتباين السلسلة الإسنادية، بقدر ما ارتبط أساسا بتباين المراحل التاريخية وتنوع الإبداع الملازم لها. فإذا كان الشكل الأول للحديث يعكس أساسا حكم الإشارة إلى واقع الافتراق، وبالتالي يتسم بطابع حيادي، فان الحديث الثاني يركز على الإدانة والعقائدية كما في عبارة "كلها في النار" و"الجماعة". وتتعمق هذه العقائدية في الحديث الثالث بعبارة تحدد هوية الجماعة بكلمات "ما أنا عليه وأصحابي". وترفع هذه الهوية إلى مصاف الجبر الأزلي، بحيث يصبح مسار التاريخ والانقسام قضاء وقدرا لابد منه. بمعنى أن الانقسام

آت لا بد منه إلى الأمة المحمدية شأن "الأمم" السالفة. في حين أدرج الحديث الرابع في بوتقته العقائدية كل الأديان الفاعلة آنذاك، ولكنه رماها أمام أقدام اللاهوت المتحزب، الذي وجد تعبيره الأمثل في فكرة "الفرقة الناجية".

تعكس هذه اللوحة "المنطقية" تاريخ الظاهرة. فهي تعطي لنا إمكانية تتبع تاريخ الحديث من خلال بروز العناصر الإضافية المتراكمة فيه. وهي إضافات تحدد بجلاء نتوء القواسم المشتركة، التي تشير جميعها إلى ظاهرة وفكرة الانقسام والافتراق. وهي ظاهرة وثيقة الارتباط بواقع وتاريخ الافتراق الفعلي في الأمة الإسلامية الأولى. وبالتالي فان هذه الأحاديث هي تعبير عن هذه الفرقة والانقسام، التي جرى بلورتها في وقت متأخر نسبيا.

فمن المعلوم تاريخيا ، أن القرآن شدد على ضرورة الوحدة والاعتصام بحبل الله. ورفض بالتالي التفرق، بل ووجد فيه تعبيرا عن الجاهلية. لهذا لم يكن بالإمكان ظهوره تلقائيا من وحي التجربة المحمدية. بعبارة أخرى، انه يناقض روح وغاية الرؤية الإسلامية. طبعا، إن من الممكن الاعتراض على هذا الاستنتاج من وجهة النظر الشكلية، باعتباره استنتاجا يفتقد إلى الضرورة اللازمة. لكنه اعتراض ينبع أساسا من ولع الخلاف لا من تلقائية الفكرة في منظومة الأحكام اليقينية للإسلام المحمدي. إضافة لذلك إن آيات القرآن جميعها وأفعال النبي وأقواله المحققة تخلو من أية تنبؤات وتقرير لسوء الخاتمة، باستثناء ما يترتب على فعل الخروج عن الحق. وهو حكم يقيني وأخلاقي بقدر واحد.

فالحديث الأول القائل بافتراق اليهود ثم النصارى ثم المسلمين،

يشير إلى تفرقة لم يفصح عن ماهيتها. بل قد توحي صيغته العامة حتى بأفضلية التفرقة في عالم الإسلام انطلاقا من زيادة كميتها فيه. رغم أن الوعي الإسلامي آنذاك لم يجهل أن زيادة الفرقة تعني زيادة الصراع. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار أن أعداد الفرق مختلفة باختلاف الأحاديث، فان الزيادة التي تطابقت مع كمية الأعداد الآنفة الذكر كانت مرتبطة بهول الصراعات والانقسامات الدرامية في كيان الأمة الإسلامية الناشئة. كما يشير ذلك في الوقت نفسه إلى عدم جوهرية عدد الفرق.

إذ لم تتح للوعي التاريخي واللاهوتي الإسلامي آنذاك فرصة كافية لتأمل إبداعه الخاص. فقد وجد نفسه مرميا في لجج المعارك الدموية التي استثارت قوة الاتهام والتقييم، دون أن تمهله فرصة التأمل البارد والمتزن في اعتداله. ومن العبث الآن، البحث في هذه الظاهرة عن نقيصة، مازال التاريخ المنصرم لا يخضع بحد ذاته لشيء غير إمكانية الفهم والتحليل. وبالتالي لا نقيصة في وحدته. لهذا لم تكن سرعة الاتهام والتقييم حينذاك سوى التعبير المناسب عن فعالية الصراع الاجتماعي. وهي سرعة صنعت في الوقت نفسه نماذج متنوعة لفهم بواعث الفرقة وحقيقية تقييمها. فإذا كانت الأحاديث النبوية تحتوي على نماذج متنوعة منها ما هو معارض ومؤيد للانقسامات الفكرية والاجتماعية مثل "افتراق أمتي رحمة" و"لا تجتمع أمتي على ضلالة" و"لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة" وغيرها، فإنها لم تكن في الواقع، سوى تجليات لأسلوب استيعاب ظاهرة الانقسام وإضفاء "روح القدس" عليها.

اننا نعثر في الأحاديث الآنفة الذكر على قدر كبير من قوة التحليل والتقييم، التي تجعل منها نتاجا لتراكم المقدمات الفكرية العريضة

والمتباينة والمتناقضة. وفي هذه المقدمات كمنت إمكانية التوليف الفكري الدقيق للتقييم كما تجلت في حديث افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة. ولم يشذ هذا الحديث عن هذه العملية. على العكس. إنه تبلور "كميا" و"نوعيا" في خضم الصراع الفكري ومن خلاله.

من الناحية التاريخية لم يكن عدد الفرق المتراوحة ما بين السبعين والثلاث والسبعين سوى الحصيلة المجردة لكمية الصراعات والفرق المنشقة في الأمة الإسلامية. وهو واقع أدركه علم الملل والنحل، على الأقل في محاولاته كشف الأسباب القائمة وراء الفرقة وبواعث الاختلافات والانقسام. ومن الممكن أن نتخذ من مقتل عثمان بن عفان (ت ـ ٣٥) بداية أولية لتثوير نوعية الانقسام الفكري في تاريخ الخلافة. وذلك بفعل تأثيرها الاجتماعي ـ السياسي الخاص بهذا الصدد. فقد أعطى مقتله للانقسام السياسي شرعيته اللاحقة، التي حصلت على صيغتها الفعالة في فكرة "لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق". ولم تعن هذه الفكرة من حيث مضمونها العلمي والعملي، سوى تبرير وتقديس الانشقاق الدائم باسم المبدأ المطلق، الذي كان يتطابق في بعض جوانبه مع فكرة الفرقة الناجية. وهو مبدأ عمم انقسامات الأمة، لكنه شأن كل مبدأ كبير أثار نقيضه القائل بضرورة "طاعة الإمام كان ما كان فاضلا أم فاجرا".

وأدى ذلك بمجمله إلى تحفيز فعالية البحث عن شمولية أوسع في ميادين البحث المختلفة. بحيث شق لنفسه الطريق في الفقه والكلام والحديث والتفسير والفلسفة والتصوف، أي في الميادين ذات الصلة بعوالم التجريد المتعمق في مجرى الممارسة الاجتماعية. وهو الأمر الذي تكشف عنه ظاهرة تباين واختلاف صيغ الحديث. ففي الوقت الذي شدد

الحديث على ظاهرة الانقسام الفعلية في الأمة الإسلامية، فإنه تضمن أيضا رؤية مثيلها في الماضي. وليس اعتباطا أن تدخل اليهودية والنصرانية أولا والمجوسية لاحقا في أفق الرؤية التاريخية والتقييمية لانقسامات الأمة الإسلامية، أي أنه تضمن درجات المقارنة والإدانة الأولية. وفي مجرى هذه العملية أخذت تتبلور عناصر البديل الأيديولوجي - الفكري.

فقد مرت هذه العملية بمرحلة طويلة من الصراع السياسي استمرت ما يقارب مائة سنة، وتتوجت بسقوط الخلافة الأموية وظهور العباسية كاستمرار "شرعي" ونفي ضروري لها. فقد عمقت الخلافة الأموية الصراع الفكري على أسس سياسية، بينما عمقت الخلافة العباسية الصراع السياسي على أسس فكرية. ولم تكن هذه المعادلة مجرد انقلاب للموازين والمعايير في وعي وممارسة القوى الاجتماعية والفكرية من جانب السلطة والمعارضة، بقدر ما أنها عكست طبيعة الوحدة المتناقضة في التطور الحضاري نفسه. وذلك لان مقاييس الوعي السياسي هي منظوميته الفكرية. ولا تظهر هذه المنظومية في البداية إلا على شكل رد فعل مباشر، وذلك لعدم تكامل الدولة في قوة مغتربة فوق الجميع ومع الجميع، بالضد منهم ومعهم. لاسيما وان هذه الجوانب المتناقضة في صيرورة الدولة ومؤسساتها بوصفها عملية طبيعية هي التي تفرز في وعي القوى المتصارعة ضرورة البرهنة عليها. إذ لم تكن الدولة الأموية بهذا المعنى سوى المقدمة التاريخية في حركتها الأولى. وفي هذا يكمن خصوصية إفرازها لوعيها الذاتي. فهي لم تبدع أسلوب الدفاع عن نفسها في ميدان الشعر والأدب فحسب، بل وفي قوة القمع السياسي

وتحريضية الفكرة الجبرية. لهذا كان من الصعب ظهور فكرة انقسام الأمة إلى نيف وسبعين فرقة. لأنه كان يستلزم على الأقل ظهور كمية كبيرة واضحة للعيان وجلية، بحيث يصبح الإقرار والاعتراف برقم محدد أمرا مقبولا لا يثير الشك والجدل.

مما لا شك فيه أن المرحلة الأموية أفرزت من حيث تشعب الفرق أكثر من هذا العدد، وأقل منه من حيث استتبابها التنظيمي والفكري. كما عمقت المرحلة الأموية الطابع العقائدي للصراع المذهبي دون أن توفر له إمكانية التكامل. ولم يكن ذلك مرتبطاً فقط بالصراع السياسي الداخلي فقط، بل وبسرعة الانتصارات العسكرية التي أسكرت العاطفة وأبعدت العقل عن تأمل ما يجري ووحدته. فقد كانت النظرة السائدة للتاريخ آنذاك تقوم في تأييد ما يجري فيه على انه برهان لا يمكن دحضه على قوة الإسلام ووحدته.

وحال هذا الواقع دون حصول فكرة انقسام الأمة على استقلالها الذاتي. لهذا السبب لم تطفُ آنذاك إلى السطح مثالية السلف الاجتماعية ولا قوتهم المعرفية. أي لم يجر بعد "تقنين" موقعهم المتميز في الذاكرة التاريخية، وقيمتهم المعرفية بوصفهم حاملي اليقين الأخلاقي. فقد اشترك في غمار المعارك من كان بالأمس سلفا. لهذا اصبح ممكنا قتل الصحابة والتابعين كمناهضين معاصرين، أو خارجين مارقين أو فاسقين كفاراً، كما هو الحال في كل مراحل الصراع السياسي في التاريخ. كما كان من الصعب بالنسبة للسلطة الأموية أن ترفع شعار السنة والجماعة، لأنها لم تكن بحاجة إليهما. ولكنها ساهمت في تركيز الاحتجاج الفكري من خلال إفرازه سياسيا.

أما الدولة العباسية فقد عمقت الاحتجاج الفكري على أساس تهميشه السياسي. وذلك لأنها استطاعت أن تصنع وحدة سياسية - اقتصادية جديدة وقوية أعطت للفكر إمكانية التعبير عن الاختلاف والحوار والتضاد. مما أدى بدوره إلى ظهور فكرة الجماعة ضمن الافتراق والسنة المستقيمة ضمن الانحراف، كما نعثر على تعبيره الخاص في الحديث الثالث والرابع.

فمن بين المؤرخين المسلمين الأوائل للفرق وأفكارها، الذين أشاروا إلى الطابع الإيديولوجي لفكرة الجماعة والسنة هو الحسن بن موسى النوبختي (ت - حوالي ٣٢٠). فبعد أن استعرض آراء فرق عديدة من غير الشيعة، أكد على أن كل هذه الصنوف "من أهل الارجاء والخوارج وغيرهم مختلفون بينهم، ويؤثمون بعضهم بعضا في الإمامة والأحكام والفتوى والتوحيد وجميع فنون الدين. ينكر بعضهم من بعض ويكفر بعضهم بعضا. أكثر ما عندهم أن سموا أنفسهم على اختلاف مذاهبهم الجماعة، يعنون بذلك أنهم مجتمعون على ولاية من وليهم من الولاة برا كان أو فاجرا. فتسموا بالجماعة على غير معنى الاجتماع على دين، بل صحيح معناهم معنى الافتراق"[٧٥]. ولو تأملنا كتابات القرنين الثاني - الثالث، التي أرخت بهذا القدر أو ذاك للاختلاف في الأمة، فإننا سنلاحظ غياب فكرة الانقسام وحتميته، دع عنك مسألة تحديد الفرق وعددها. فابن هشام (ت - ٢١٣) في خاتمة (السيرة النبوية) يفرد مقطعا صغيرا بعنوان (افتتان المسلين بعد موت النبي محمد)، لا نعثر فيه إلا على ترديد لكلمات عائشة القائلة، بأنه لما توفي النبي ارتد العرب واشرأبت اليهودية والنصرانية ونجم النفاق وصار المسلمون كالغنم المطيرة

في الليلة الشاتية[٧٦]. ذلك يعني إننا نعثر هنا على العناصر الأولية التي سوف يجري صياغتها ودمجها في فكرة الحديث الآنف الذكر. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الكلمات المنسوبة إلى عائشة، إنما تعكس ما جرى تاريخيا، حتى في حالة افتراض الدافع "السني" لتبرير خلافة أبي بكر. من هنا، فان حديث انقسام الفرق، لم يستند بالضرورة إلى العناصر الواردة في الكلمات المنسوبة لعائشة، بقدر ما أنهما كليهما يعكسان ويعبران عن عملية طويلة من إعادة النظر في التاريخ المنصرم في مجرى صراع القوى المتحاربة. فقد جرى في هذا الصراع إعادة النظر بالتاريخ السالف والبحث فيه عن عناصر التأييد "الروحية" للقوى المتحاربة. إذ عادة ما يستثير الصراع في المراحل التاريخية المتأزمة فكرة الرجوع للماضي. ومع أن الرجوع للماضي ليس نتاجا لعمق الذاكرة التاريخية، إلا انه يتمثل أسلوب العلاقة الخفية بين الثابت والمتحول، الحاضر والماضي، المطلق والنسبي في الوجود الاجتماعي والوعي. وتعطي مراحل الأزمات لهذا الرجوع أبعادا ومظاهر إيديولوجية. إلا أن ذلك لا يعني تطابق العلم والأيديولوجيا والسياسة في تعبيرها عن المعارك في هذه المراحل. وذلك لاختلافاتها الفعلية. فإذا كان للسياسة والإيديولوجيا مبرراتهما وأسلوبهما وأهدافهما الخاصة في الرجوع، لأنه مادة ووسيلة الصراع العملي، فان مادة ووسيلة العلم تضمحلان في استمرار الإبداع الفكري. غير أن ذلك لا يعني تضادهما التام، بقدر ما يشير إلى واقع الخلاف، وفي نفس الوقت إلى إمكانية التأثير المتبادل بينهما.

إن التباين الداخلي لهذه العملية المعقدة مرتبط بتباين القوى الاجتماعية وتقاليدها الفكرية والأهداف الآنية والبعيدة المدى لمقالاتها.

وهو أمر لا يعيق إمكانية انطلاق الفرق المختلفة جميعها من مقدمة فكرية واحدة، ولتكن مختلقة وموضوعة، مازالت تتضمن على إمكانية التأويل المتحزب (الأيديولوجي). ولعل حديث انقسام الأمة والفرقة الناجية، هو من بين أكثرها نموذجية بهذا الصد.

فقد جعل دخوله ميدان الإيديولوجيا قوة سياسية كامنة تحولت لاحقا إلى قوة سياسية فعالة بعد أن أخذت تتعمق فيه عناصر الكلام اللاهوتية، التي شكلت آنذاك عناصر واقعية في ثقافة المرحلة. بحيث نعثر عليه بما في ذلك في تصورات المعتزلة وموقفها من الحديث. إذ لم تمنع النزعة الجبرية في الحديث مؤرخيها ومتكلميها الكبار مثل القاضي عبد الجبار (ت ـ ٤١٥) وابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠) من الإقرار بالحديث واستعماله "المنهجي" أحيانا.

وهو واقع يكشف عن توسع عملية انتقال الدين إلى الوعي الإيديولوجي ومنه إلى الوعي السياسي، الذي يجعل منه بالضرورة قوة سياسية. وتحولت هذه القوة السياسية في مجرى تطورها إلى مقدمة نظرية وبديهية فكرية. ولم يكن ذلك معزولا عن كيفية توظيف هذا المؤرخ أو ذاك من أئمة علم الملل والنحل المسلمين لها في منظومته التصنيفية والتقييمية. كما كشفت هذه الظاهرة أيضا عن تمايز وتطور الحديث من جهة، واستعماله من جهة أخرى. ففي الحالة الأولى، نتعامل مع ظاهرة فكرية ـ سياسية تتضمن عناصر التقييم الأولية، وفي الحالة الثانية نتعامل مع منظومة تقييمية تتضمن عناصر الفكر الاجتماعي ـ الفلسفي واللاهوتي والسياسي.

فقد أخذت الفعالية النظرية للحديث تبرز بعد أن استحوذ على قيمة

فكرية مستقلة. وظهر ذلك للمرة الأولى في استعماله الدائم كلما جرى التعامل مع واقع الانقسامات الفعلية في المدارس والاتجاهات الإسلامية. وحوله هذا الاستعمال في ميدان الاتهام السياسي والفكري إلى بديهية سياسية ـ فكرية تحولت لاحقا إلى عقيدة طافية فوق جدل الفرق، بل وأصبحت حقيقة معترفاً بها، مع انه لا إجماع حولها. إلا أن ذلك لم يعق استعمال هذا الحديث، كما هو الحال عند ابن حزم (ت ـ ٤٥٦)، الذي لم يعترف بصحته. ذلك يعني أن فعاليته ظلت قائمة في تحديد وتصنيف الفرق على أساس ما أسماه بالقرب والبعد عن السنة.

طبعا لم يكن هذا الاستعمال معزولا عن التأثير الخفي لتقليدية الوعي وتقاليد السياسة. وهو تأثير ارتبط أيضا بما للقرآن والسنة من طابع مصدري في الوعي الاجتماعي لثقافة الخلافة وصراعاتها الفكرية ـ السياسية. بعبارة أخرى، إن تفحص المادة في جوانبها ومستوياتها العديدة يوصلنا إلى إدراك طبيعة الصراعات الفكرية ـ السياسية والمذهبية، التي بلغت ذروتها في وحدة العناصر اللاهوتية والمذهبية والسياسية. وفي هذه الوحدة كانت تكمن القوة الفكرية والسياسية والتاريخية للحديث وعناصر الثبات فيه. وتضمن ذلك بحد ذاته على تناقضات فعالة بالنسبة لتثوير الوعي الاجتماعي والسياسي، وتعميق عناصر التقييم في علم الملل والنحل، ولكنه كبح في الوقت نفسه من جماحه العقلي بسبب تقنينه للحدود الصارمة.

* * *

"افتراق الامة" بين التاريخ والثقافة
البحث عن اليقين الروحي

لقد اصبح من بديهيات العلم المعاصر القول، بان الفكر حتى في أشد أشكاله التجريدية وثيق الصلة بالسياسة. وهي بديهة لها تاريخها العريق في الثقافة الإسلامية وإبداعها النظري، نعثر عليها بجلاء في علوم التاريخ والملل والنحل وعلم الكلام، بل وحتى في كتب الأدب والطبقات المختلفة. وقد كانت هذه الرؤية عند المفكرين المسلمين القدماء نتاجا لتعمق الوعي السياسي والنظري التجريدي في ظل "افتراق" دائم في الأمة. ذلك يعني أن بدايته الأولية كانت تكمن في الافعال الملازمة لصيرورة الدولة وصراعاتها الحتمية. أما الفكرة القرآنية القائلة بأن كل شيء عرضة للزوال، فإنها لم تكن صدى التأثير الخفي للرؤية "الجاهلية" في تصوراتها ومواقفها من الموت والمصير، بقدر ما كانت توكيدا على نفيها الشامل في خلود المطلق.

وقد سار الوعي الإسلامي، في محاولته الكشفَ عن معنى ومضمون الأمة وكيانها السياسي والروحي في هذه "الجدلية الساذجة" التي تشحن الذهن بقدرة البناء المجرد لمختلف النظريات، مع سلبه في الوقت نفسه قدرة تجاهلها. وهي "جدلية" لها مقدماتها في التطابق

المستتر والانعكاس غير المباشر بين "نظريات" الوجود التاريخي وبين انعكاسها في الحركة المتناقضة للوجود الاجتماعي. فقد أدى انتصار الإسلام إلى وضع حدود لفوران الفكر ضمن شموليته العقائدية. وهي صيغة تاريخية وثقافية لعلاقة الشكل بالمضمون المميزة لكل إبداع أصيل. وهي علاقة جوهرية في الإسلام أثرت على مجمل التطور اللاحق للأفكار والقيم، وذلك بفعل تحول الشمولية العقائدية إلى خلفية روحية للوعي النظري. لهذا لم تضعف التجزئة التي لازمت التطور السياسي والفكري للامة وحدة انتمائها الروحي - العقائدي، على العكس، إنها ساهمت في تمتين أواصر هذا الانتماء و"التنازع السلفي" من أجل إثبات حق تمثيلها "الشرعي".

لقد كان حديث افتراق الأمة في صيغته المجردة التعبير الموضوعي عن واقع الأمة المجزأة فكريا - سياسيا والموحدة في انتمائها لعالم الخلافة والأمة والإسلام[٧٧]. وليس مصادفة أن تناقش كتب الملل والنحل الإسلامية إلى جانب الحديث النبوي، قضية الإسلام والإيمان. وباستثناء النوبختي، ولحد ما الملطي (ت - ٣٧٧)، فإن هذه القضية تخللت كافة الكتابات الكبرى. ويمكن تفسير غياب هذه القضية عند النوبختي والملطي على أساس مساعي النوبختي لحصر فرق الشيعة وآرائها فقط، بينما يحتمل أن تكون في حالة الملطي، نتاجا لفقدان الأجزاء الأولى من كتابه (التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع).

أما الأشعري (ت - ٣٢٤) فقد اختصر أحكامه بصدد هذه القضية بوضوح بالغ في معرض انتقاده للممارسة الفكرية في شقيها الجدلي والمذهبي، عندما أشار إلى ضيق ولا أخلاقية التشويه والاتهام والتضليل

المتبادل بين الفرق. وكتب بهذا الصدد يقول على "أن الناس اختلفت بعد موت نبيهم في أشياء كثيرة ضلل فيها بعضهم بعضا وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقا متباينين وأحزابا متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم"[٧٨] ولم يكن موقف الإشعري هذا نتاجا لضعف الجدل الفكري واللاهوتي وعدم بلوغه آنذاك عوالم الروح وخلجاتها، بقدر ما يكشف إلى أي حد مذهل وصلت إليه ذهنية التفريقات والتفريعات الكلامية. بعبارة أخرى، لم يكن اختصار الاشعري لهذه القضية معزولا عن توجهه الاجتماعي والأخلاقي ونمط تفكيره. فهو لم يكن متكلما محترفا، بل وإماما للفكر العلمي والعملي جمع في ذاته وحدة العقيدة والأخلاق. وسعى في خضم الصراعات الحادة، للبحث عن سبيل وسط، شأن كل أئمة الفكر الكبار.

إننا نعرف جيدا، بان سبب الخلاف في الفكر لا يعود للمنطق كما هو، بل لاستحواذ استيعابه الشكلي على ذهنية المرء. وسبب الخطيئة في العمل لا يعود لمساعي الفوز، بل لترجيحه المطلق. أما في الفكر العملي، فان السعي "للوسط الذهبي" ليس تهاونا، بل الإطار الضروري والأسلوب الواقعي للوحدة السياسية والتجانس الروحي ـ الأخلاقي. وفي هذا يكمن سر ابتعاد الأشعري عن ولع التفريق بين الإسلام والإيمان والتفريع في الأحكام المتعلقة بذلك، لاسيما وهو الضليع بها. فقد ظل الأشعري بهذا الصدد معتزليا في طراوة استيعابه لحرية الفكر.

أما الكعبي (ت ـ ٣١٧) فقد أشار في مقالاته كما يذكر البغدادي، إلى أن مفهوم "أمة الإسلام" ينطبق على كل من أقر بنبوة محمد وأن كل ما جاء به حق، ولا يغير في انتمائه لأمة الإسلام أي قول يقوله فيهما

بعد. وهي فكرة وجد فيها عبد القاهر البغدادي (ت ـ ٤٢٩) تهافتا لا يمكن الإقرار به. لأنها فكرة تنتقض بالآراء التي تطرحها العيسوية من يهود أصبهان، التي تعترف بنبوة محمد وبأن ما جاء به حق، إلا أنه لا يلزم بني إسرائيل. وينطبق هذا أيضا على قوم من الموشكانية اليهود. إلا أننا مع ذلك لا نجعلهم من أمة الإسلام، كما يقول البغدادي[٧٩]. فأمة الإسلام، حسب نظره، تجمع أولئك الذين يقرون بأن "العالم مخلوق، ويوحدون الله، ويقرون بكونه قديما، إضافة إلى الإقرار بصفاته وعدله وحكمته ونفي التشبيه عنه، وبنبوة محمد ورسالته إلى كافة الخلق وبتأييد شريعته، وبأن كل ما جاء به حق، وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة وأن الكعبة هي القبلة التي يجب الصلاة إليها"[٨٠]. وهي شروط تعبر عن تقاطع الذهنية الكلامية والفقهية في تحديدها لهوية الانتماء الإسلامي. بمعنى رفعها نفسية الكلام المذهبية إلى مصاف الأيديولوجيا "الرسمية". بينما لم تكن هوية الانتماء هذه سوى "عقائد" الفرق الكلامية، عبر تحويلها إلى عقيدة ملزمة للجميع[٨١].

وسار ابن حزم (ت ـ ٤٥٦) في نفس تقاليد "الروح الصارمة" للبغدادي، إلا أنه افترق عنه في أسلوب البرهنة وماهية حد الإيمان، الذي سبق وأن بلورته تقاليد الكلام بعبارة "الإيمان هو إقرار باللسان وتصديق بالجنان وعمل بالأركان". فقد استثار ابن حزم في جدله الشديد، ما اعتبره تهافتا في الفكرة المنتشرة بين أوساط المتكلمين كالأشعري والفقهاء كالطبري من أن المرء لا يكون مسلما إلا في حالة استدلاله المنطقي على حقيقة الإيمان[٨٢]. إن نقطة الضعف عندهم تقوم في كونهم بنوا فكرتهم على أساس الموقف من التقليد، كما يقول ابن حزم. انهم

انطلقوا من المقدمة القائلة، بان كل ما لا يعرف بالاستدلال العقلي المستقل هو تقليد مذموم. إذ ليس هناك من إمكانية لمعرفة الحق من الباطل إلا بالدليل، وإن ما لم يكن يصح بدليل فهو مجرد دعوى. فمن لا برهان له فليس صادقا في قوله. ومن هنا جاءتْ ضرورة العلم الصحيح. فما لم يكن علما فهو شك وظن. بينما العلم هو اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة أو استدلال. وبما أنه لا يمكن التوصل إلى صحة الصحيح وبطلان الباطل من الأديان بالحواس، فإن ذلك استلزم ضرورة الاستدلال. بينما حاول ابن حزم البرهنة على أن هذا الاستدلال بحد ذاته عن قضية الإسلام والإيمان، والمسلم والمؤمن، بعيدٌ كل البعد عن البحث الاستدلالي الصحيح. ووجد في فكرة التقليد الآنفة الذكر مجرد صياغة عامة وغير دقيقة وبعيدة عن الحقيقة، بسبب افتقارها إلى ما أسماه بالتقسيم الصحيح للتقليد. فهناك تقليد مذموم في حالة أخذه من دون الرسول محمد، كما يقول ابن حزم، أما ما جاء به النبي محمد، فإنه يقع في إطار الضرورة والأمر لا التقليد. بالتالي فإن تقليد النبي محمد هو "ليس تقليدا بل هو إيمان وتصديق وإتباع للحق وطاعة الله"[٨٣]. وينطبق هذا أيضا على فكرة طلب البرهان. فابن حزم لا يقف بالضد من البرهان، ولكنه لا يرى فيه وسيلة ضرورية للإيمان. وليس ذلك لأنه لا يوصل بالضرورة إلى اليقين، بل ولان الغالبية من الناس يؤمنون دون دليل. فالعامة وهم الأغلبية من الناس عادة ما تسكن قلوبهم إلى الإيمان دون طلب دليل، كما نراه عند النساء والصناع والعباد وأصحاب الحديث وغيرهم. فهؤلاء جميعاً لا يحتاجون إلى برهان ولا إلى تكليف استدلال، كما يقول ابن حزم[٨٤]. وشكلت استنتاجاته اللاهوتية هذه وانتقاداته

الكلامية للأفكار المعروضة، مقدمة للبرهان على الفكرة القائلة، بأن المسلم المؤمن هو كل من اعتقد بقلبه اعتقادا لا يشك فيه وقال بلسانه "لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وأن كل ما جاء به حق وبريء من كل دين سوى دين محمد". وبالتالي فإن كل من اعتقد الإسلام بقلبه ونطق به بلسانه فهو مؤمن سواء كان ذلك عن قبول أو نشأة أو استدلال[٨٥].

لقد أراد ابن حزم البرهنة على أن مفهوم الإيمان والمؤمن ـ المسلم يقوم أساسا في اتباع الإسلام المحمدي. وبالتالي لا تقليد في إيمان كهذا. على العكس، إن التقليد في اتباع الكفر. فمعرفة القياس والاستدلال توصل إلى أنه لا ضرورة بالاستدلال والقياس كمعيار للإيمان. ولو جعلنا هذا المعيار معيارا وحيدا ونهائيا لأدى بنا إلى أن نضع أغلب أهل الأرض في خانة الكفار، كما يقول ابن حزم[٨٦]. من هنا يتضح بأن آراء ابن حزم بهذا الصدد، هي أحد نماذج "الوسط" الصارم، الذي تطغي عليه العقائدية الدينية المخلوطة بالجدل الكلامي العقلي. وبهذا المعنى يمكن اعتبار منظومته مقدمة منفية من الناحية المجردة في آراء الشهرستاني (ت ـ ٥٤٨)، الذي أرجع مفهوم المسلم المؤمن إلى نمط التفكير ونموذج الممارسة الأخلاقية ـ المعرفية.

فقد انطلق الشهرستاني هنا من استيعابه الكلامي للحديث المأثور عن النبي محمد حول الإسلام والإيمان والإحسان. وطبقه بالشكل الذي جعل من مفاهيمه درجات تتمثل كلاً من البداية والوسط والكمال. فالإسلام قد يرد بمعنى الاستسلام ظاهرا، كما يقول الشهرستاني. وذلك يعني انه مفهوم يشترك فيه المؤمن والمنافق، كما جاء في إحدى آيات

سورة الحجرات "قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا". وبالتالي، فإذا نظرنا إلى الإسلام بمعنى الانقياد والتسليم ظاهرا، فهو المبدأ (البداية)، وفي حالة ارتباطه بالإخلاص، أي بأن يصدق بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ويقر اعتقاداً بأن القدر خيره وشره من الله، كان مؤمنا حقا. وفي حالة جمعه بين الإسلام والتصديق، وقرن المجاهدة بالمشاهدة وصار غيبه شهادة فهو الكمال (الإحسان). كل ذلك جعله يستنتج بأن لفظ المسلمين يشمل الناجي والهالك. وعلى هذه الفكرة المصهورة في منهجيته العلمية بنى الشهرستاني تصنيفه للفرق الإسلامية. وجعله ذلك أكثر تساهلا في إدراج الفرق في حظيرة الإسلام، بما في ذلك الغالية منها، على عكس البغدادي وابن حزم. ومن الناحية التاريخية والنظرية، كان أسلوبه الأكثر عقلانية وتجريدا في التعامل مع مادة البحث، مما أضعف الطابع العقائدي ـ المذهبي في دراسته للفرق.

اعتبر الشهرستاني "المستفيد من غيره مسلما مطيعا"، لان الدين هو الطاعة. وأن المسلم المطيع هو المتدين[٨٧]. وبهذا يكون قد سار في نفس تقاليد الكلام الإسلامي، الذي بلور قضية المسلم ـ المؤمن. وعلى الرغم من جوهرية هذه القضية العقائدية في علم الكلام، فإنها لم تكن في منهجيته أكثر من مقدمة ضرورية لصياغة المبدأ الأكثر شمولية تجاه تصنيف الفرق. إلا أن الشهرستاني لا يضع المسلم بالضد ممن يدعوه بالمستبد برأيه (أهل الأهواء) لاعتبارات دينية. وحالما نتفحص آراءه بعمق فإننا نعثر فيها على تضامن خفي بين مفهومه عن المسلم المطيع والمستبد برأيه في حال اقترابهما من الحقيقة. إذ ليس كل مستفيد من

غيره على حق، كما يقول الشهرستاني. فربما "يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد مذهبا اتفاقا بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله. فحينئذ لا يكون مستفيدا، لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين"[٨٨]. فالاستفادة أو الإسلام أو الطاعة مرتبطة في آراء الشهرستاني، من حيث الجوهر، بمفهوم البصيرة واليقين. أما المستبدون برأيهم (أهل الأهواء)، فربما يكون أحدهم، "مستنبطا مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفيته، فحينئذ لا يكون مستبدا حقيقة، لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة"[٨٩].

من هنا يتضح بأن الشهرستاني لا يضع تعارضا بين الاتجاهين في حالة اقترابهما من الحقيقة كما هي، بل يضعهما إن أمكن القول في علاقة التضمن (المنطقي)، أو علاقة الأعم والأخص. ويظهر ذلك بجلاء في استنتاجه القائل بأن "من قال بالأحكام الشرعية فقد قال بالحدود العقلية، ولا ينعكس"[٩٠]. والشهرستاني مصيب في حكمه الدقيق. فهو لا يصوغ هنا مبدأ الأفضلية التقييمي، بل مبدأ فكريا لتقسيم الاتجاهات والمدارس. فإذا كانت قضية الإسلام والإيمان هي الصيغة اللاهوتية التي أثير حولها الجدل في علم الكلام، فإنها امتدت نظريا وعمليا إلى كافة ميادين الثقافة الإسلامية من الفقه حتى التصوف. ولم تترك للوعي والضمير الإسلاميين مشقة العوم في فضاء الانتماء الروحي فقط، بل وقلق الركون إلى ثوابت الحق، بفعل ما لهذا التحديد من وظيفة عملية خطيرة[٩١]. فهو تحديد يمكنه أن يشكل نقمة الهلاك الفردي والجماعي، كما يمكنه أن يكون نعمة الغفران الأخلاقي والفكري. إلا أن

هذا الاستنتاج الأخير هو نتاج تجزئة التوحيد الفلسفي وليس نتاجا لوقائع التاريخ الفعلية وانعكاسها في تقاليد علم الملل والنحل.

فقد تعامل هذا العلم مع مادته على أنها معطيات واقعية. ولم يستطع التخلص كليا من ثقل الهيمنة الإيديولوجية والعقائدية ـ اللاهوتية لفكرة انقسام الأمة والفرقة الناجية. فإذا كانت التقاليد اللاهوتية لعلم الكلام قد أفلحت في تعميق الأسس العقائدية للأصول والفقه، ومن ثم إثقال كاهل علم الملل والنحل، في تضييق "خيال" الرحمة الإلهية، فإنها استثارت أيضا إمكانية الخيال التصنيفي للفرق. ولم يكن ذلك في الواقع، نتاجا لتفنن "الذهنية الإسلامية"، وحذلقة المهاترات الكلامية ومكر النفس العاقلة، بقدر ما كان تعبيرا مناسبا عن الصراع الاجتماعي والعقائدي الذي لازم نشوء الخلافة وتطورها.

والقضية هنا ليست فقط في أن انقسام الأمة حول الإمامة وجد انعكاسه في حديث الافتراق، بل ولأن الإمامة عادة ما كانت تتطابق في وعي الفرق مع التمثيل الذاتي للفرقة الناجية. لهذا ليس مصادفة أن تتفق جميع كتب الملل والنحل الإسلامية على إدراج "اختلاف الإمامة" كأحد الأسباب الجوهرية القائمة وراء انقسام الأمة. ولا ضرورة هنا للبرهنة على تأثر مؤرخي الملل والنحل الإسلامية أحدهم بالآخر بصدد هذه القضية، رغم أننا نستطيع القول بتأثر البغدادي بالأشعري، والاشعري بالنوبختي وهلمّ جرًا. لكنها إشارة لا تغني الحقيقة شيئا، لاسيما وأن هذا الاعتراف والإقرار بمركزية الإمامة في وعي وصراعات الفرق اتخذ صيغة البديهية ـ العقائدية. فقد احتلت قضية الإمامة منذ البداية حجر الزاوية في تبلور الوعي السياسي وغيره من أشكال الوعي الاجتماعي.

فقد أشار النوبختي في أولى سطور كتابه (فرق الشيعة) إلى "أن فرق الأمة كلها المتشيعة وغيرها اختلفت في الإمامة في كل عصر، ووقت كل إمام وبعد وفاته، وفي عصر حياته منذ قبض الله محمداً"[٩٢]. وأكد الأشعري نفس الفكرة في معرض تتبعه تاريخ الخلاف، مشيرا إلى أن أول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد موت النبي محمد هو اختلافهم في الإمامة[٩٣]. ووجدت هذه الاختلافات انعكاسها واستمرارها في أحكام وعقائد الفرق حتى أيامه. ونعثر على نفس الفكرة وصداها عند البغدادي، رغم أنه لم يعط لها أهمية مركزية. بعبارة أخرى؛ انه حاول أن يجعلها حلقة في سلسلة الخلافات. لكنه كان مضطرا تحت ثقل فعاليتها المؤثرة حتى زمنه للقول بأن الاختلاف حول الإمامة "باق إلى اليوم، لأن ضرارا والخوارج قالوا بجواز الإمامة في غير قريش"[٩٤]. وإذا كان ابن حزم قد وجه جلّ اهتمامه صوب مناقشة قضية الإمامة ذاتها وآراء الفرق المتباينة حولها، من أجل البرهنة على خطأ المواقف "الغالية"، ومن اجل إثبات الصيغة "السنية" لها[٩٥]، انطلاقا من منهجيته في التفريق بين الإسلامي وغير الإسلامي، وبالتالي استبعاد مناقشة تاريخية الأحداث كهويات مستقلة، فان الشهرستاني سار في اتجاه تعميق التقاليد الموضوعية لعلم الملل والنحل. وعلى الرغم من إدراجه خلاف الإمامة في الدرجة الخامسة ضمن التسلسل التاريخي للخلافات، فإن ذلك لم يعقه من التشديد على جوهريتها في كل الافتراق الإسلامي وافتراق الفرق. بل نراه يشدد على أن "اعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة، إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[٩٦]. وليست هذه القاعدة الدينية في الواقع سوى

الصيغة النظرية المجردة، التي حاولت الفرق المختلفة إثبات شرعية تمثيلها في صراعات الأمة واختلافاتها، وبالتالي إدعاء تمثيلها لفكرة "ما أنا عليه وأصحابي".

وإذا كانت المؤلفات التاريخية والكتب المخصصة لتصوير ودراسة قضايا الإمامة والسياسة مثل كتاب (الإمامة والسياسة) لابن قتيبة الدينوري (ت ـ ٢٧٦) قد صورت دراما الإمامة والصراع الدائم بين السلطة والأخلاق، والحق والباطل، والمكر والفروسية، والخطأ والصواب، والاجتهاد المضاد، فإن مؤلفات الملل والنحل الإسلامية صاغت بطريقتها الخاصة نمط استيعابها للخلاف في إطار تصنيف الفرق الإسلامية. فعندما يضع النوبختي قضية الإمامة في صلب البواعث الأساسية القائمة وراء الخلاف في الأمة، فإنه يكون بذلك قد حدد أسلوب تعامله معها، أي إبراز الطابع السياسي لمفهوم "القاعدة الدينية". فنراه يتكلم حول هذا الجانب بعبارة تتناول حسبما يقول "ما روى له من العلل التي من أجلها تفرقوا واختلفوا"[٩٧]. وفي محاولته الكشف عن هذه العلل، يربط كلاً من الأسباب السياسية وانعكاساتها الفكرية في مقالات وبراهين الفرق. فالحشوية (أهل الحديث)، وبالأخص الأوائل منهم قالوا بأن النبي محمداً مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه في جمع كلمة المسلمين ووحدتهم. ذلك يعني أن النبي يكون قد "جوز فعل هذا الفعل لكل إمام أقيم بعد الرسول"[٩٨]. بينما استندت الشيعة إلى فكرة النص. وليس مصادفة أن يقارن النوبختي بين من يدعوهم بأهل الإهمال (الحشوية وأهل الحديث) وأهل النص (الشيعة)، ويضعهم على طرفي نقيض. فإذا كان أهل الإهمال (للنص) قد جوز أغلبهم الإمامة في

الفاضل والمفضول، بمعنى الإقرار بإمكانية تولية إمام حتى في حالة وجود من هو أفضل منه لأسباب سياسية أو شخصية، فإن أهل النص شددوا على أن الإمامة لا تكون إلا للفاضل المتقدم. وإذا كان أهل الإهمال قد قالوا بأن النبي لم يوص إلى أحد من الخلق، وإذا أوصى فعلى معنى أنه أوصى الخلق بتقوى الله، فإن أهل النص عارضوا ذلك بفكرة حقيقة النص[٩٩]. بينما صاغت المرجئة فكرتها العامة، التي ينسبها النوبختي للفضل الرقاشي وأبي شمر وغيلان الدمشقي والجهم بن صفوان، بعبارة "إن الإمامة يستحقها كل من قام بها إذا كان عالما بالكتاب والسنة، ولا تثبت الإمامة إلا بإجماع الأمة كلها"[١٠٠]. بينما اعتبرت الخوارج، باستثناء النجدية، بأن الإمامة تصلح في جميع الناس من كان منهم قائما بالكتاب والسنة عالما بها[١٠١]. حيث مثلت النجدية في آرائها هذه نموذج "الفوضوية المحافظة". وإن تميزها وامتلاكها هذين النقيضين في ذاتها جعلها محط انتقاد الفرق جميعا. فهي لم ترفض الإمامة بالمعنى الدقيق للكلمة، ولكنها قالت بفكرة الإمامة المجردة، المتمثلة في فكرة إمامة الناس أنفسهم على أساس التمسك بالقرآن باعتباره إمام الأئمة الوجودية.

في حين سارت المعتزلة بخطى أوسع وشمولية أعمق في نظرتها للإمامة، تجاوزت في حالات عديدة نماذج العقائدية المذهبية لتجعل من قضية الإمامة جزءا من عالم السيادة والعقل[١٠٢]. ومع أن آراء المعتزلة كانت متشعبة للغاية، إلا أن الحوافز المستترة لوعيها النظري كانت تقوم في فعالية تقاليد الصراع الإسلامي ذاته. ولم يبعد المعتزلة من الانحراف عن احتكامها الدائم أمام عرش العقل العقلاني. وبهذا تكون قد أسهمت

في إعادة النظر بالأحكام السابقة للفرق ذاتها. وبقدر ما كانت الأحكام السياسية للمعتزلة نتاجا لتداخل تقييمات "الفتنة الكبرى"، فإنها ساهمت بالقدر ذاته في تذليل العقائدية الصارمة وفسحت المجال أمام العقائدية الضيقة لكسر براهينها البدائية. وقد لاحظ النوبختي هذا التغير الذي أخذ يطرأ على آراء الفرق الإسلامية الأولى، بما في ذلك المعتزلة، عندما أكد على أن الكثير من آرائهم تغيرت وأن جملة من هذه التغيرات "حديثة العهد". فالفرقة الأولية لأهل الحديث والحشوية القائلة، بأن النبي محمدا مات ولم يستخلف على دينه من يقوم مقامه، تعرضت إلى تغييرات جديدة مثل إضافة فكرة "أن يجتهد الناس آراءهم في نصب الإمام وجمع حوادث الدين والدنيا". بينما قال قسم منهم، بإبطال الرأي مؤكدين على فكرة "أن الله أمر الخلق أن يختاروا الإمام بعقولهم"[١٠٣]. وينطبق هذا أيضا على المعتزلة، التي شذت طائفة عن أسلافهم، فزعمت "أن النبي نص على صفة الإمام ونعته ولم ينص على اسمه ونسبه"، كما يقول النوبختي[١٠٤].

لم تكن ظاهرة التغيير والإضافة معزولة عن ضغط الجدل الفكري. وقد لاحظ النوبختي على سبيل المثال، أن جدل الإمامية الشيعة مع الحشوية من أهل الحديث أجبرهم على اتخاذ نفس نمط براهينهم. فقد لجأت جماعة من أهل الحديث "حين عضها حجاج الإمامية إلى القول بأن النبي محمداً نص على أبي بكر بأمره إياه بالصلاة، وتركت مذهب أسلافها في أن المسلمين بعد وفاة الرسول قالوا "رضينا لدنيانا بإمام رضيه رسول الله لديننا" كما ينقل النوبختي[١٠٥].

وباستثناء الملطي وابن حزم ونسبيا البغدادي، فإن ممثلي علم الملل

والنحل الآخرين، لم يخوضوا جدل النقض وبراهين الأدلة. لقد اكتفى كل منهم باستعراض وتصنيف وجهات النظر. إلا أن هذا الخلاف الحاد في مظهره، لم يكن في الواقع، سوى نتاج منهجيات البحث ونمط التفكير المميز لهذا المؤلف أو ذاك والغاية التي يسعى إليها. فقد حاول الملطي التنبيه ثم الرد على أهل الأهواء والبدع، بينما سعى ابن حزم للفصل بينهم، في حين حاول البغدادي الكشف عن الفَرْقِ بين الفِرَقِ. بينما نعثر عند الأشعري على مقالات المسلمين واختلافاتهم، وعند الشهرستاني على آراء أهل الملل والنحل، وعند الفخر الرازي (ت ـ ٦٠٦) على اعتقادات المسلمين والمشركين، وعند ابن المرتضى (ت ـ ٨٤٠) على آراء أهل الملل والنحل. ولا يعني انتفاء الجدل، بقدر ما انه يعكس أحد صيغه المبطنة. إذ لا تخلو هذه المؤلفات أيضا من ردود لاذعة أحيانا. غير أن قيمتها النقدية والجدلية تجاه الفرق الأخرى، تقوم في تصنيفها على أساس اكتشاف المعيار الجوهري، أي المقياس الذي تقاس به عدد الفرق ومستوى تمثيلها للجماعة والسنة والفرقة الناجية.

إن التعقيد الأشد بهذا الصدد يقوم في عدم وجود كل عناصر هذا التعميم مجتمعة عند أي من مؤرخي علم الملل والنحل الكبار. مما أدى إلى إقرار البعض بعدد الفرق، بينما رفضه القسم الآخر، في حين ركز البعض على فكرة السنة والجماعة، بينما البعض على الفرقة الناجية. وهي خلافات منهجية ومذهبية في نفس الوقت. وقد كانت الوحدة بين الرؤية المنهجية والمذهبية أمرا طبيعيا في منظومات علم الملل والنحل. وذلك لأنهما كليهما كانا نتاجا لنمط الوعي الثقافي الإسلامي. وإذا كان من العبث الآن سبر أغوار الدهاليز المذهبية ومتاهاتها العديدة، فإن

مما لا شك فيه هو أنها شكلت الخلفية الواقعية التي بلورت مواقف مؤرخي الفكر وواقع الفرقة في الأمة وتقييم مدارسها وشيعها. ولم يكن ذلك نقصا كما يبدو للوهلة الأولى. فعلى الرغم من أن حصر الفرق في عدد معين أدى إلى تضييق إمكانية تتبع ظهورها وتطورها وازديادها، فانه افرز قواعد الحدود الضرورية بالنسبة لتحديد الجوهري من العرضي. وكما انه أدى إلى وضع أغلب الفرق في خانة الضلال والانحراف، فإنه أفرز أيضا واحدية الحقيقة. وكما انه أعطى للجميع إمكانية اتهام وانتقاد وتفسيق وتكفير الآخرين، فإنه صنع إمكانية تقييم الذات وتقديمها على أنها الفرقة الناجية. ذلك يعني أنه أعطى للجميع حق الفهم المختلف لشعار: فليتنافس المتنافسون!!

وباستثناء ابن حزم، فإن جميع ممثلي علم الملل والنحل الإسلامي اتخذ من حديث انقسام الأمة مقدمة "شرعية" لتناول موضوعاته. وهي مقدمة لم تؤد إلى توحيد النتائج في المواقف، بقدر ما أنها رسخت إمكانية التنافر والخلاف. وهو واقع ارتبط أساسا بالطابع العقائدي - المذهبي للحديث اكثر مما فيه من منهجية وتحليل. وقد لاحظ النوبختي منذ وقت مبكر، بان مفهوم الجماعة في آراء الفرق المتصارعة يعكس مضمون الفرقة (الافتراق) اكثر مما يعكس مضمون الجماعة (الوحدة). وبهذا يكون قد حدس الطابع الإيديولوجي للحديث. لهذا نراه يتغافل عن استعماله في تصنيفه للفرق. وفي نفس الوقت نرى ان عدم استعماله بل ورفضه كما هو الحال عند ابن حزم لم يضيق من فاعلية المواقف الإيديولوجية والعقائدية في تصنيفه للفرق وأحكامه عليها. إلا أن حصيلة التحليل المنهجي - العقائدي في علم الملل والنحل، أبدعت بما في

ذلك من خلال "شرعية الحديث" قوانينه العامة في تصنيف الفرق، التي استندت في الإطار العام، إلى الرؤية الواقعية لتعدد الفرق واختلافها. وليس مصادفة أن يشترك أغلب مؤلفي كتب الملل والنحل المسلمين في تقسيماتهم العامة للفرق الكبرى. فالبلخي قسم فرق الأمة الكبرى إلى ست وهي الشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة والعامة والحشوية. بينما تتشابه تقسيمات النوبختي والاشعري والبغدادي. فهم جميعا يقسمونها في الإطار العام إلى أربع فرق كبرى، هي الشيعة والمعتزلة والمرجئة والخوارج عند النوبختي، والشيعة والخوارج والمرجئة والمعتزلة عند الأشعري، والروافض والخوارج والقدرية والمعتزلة والمرجئة عند البغدادي. ولا تختلف آراء ابن حزم عن ذلك. فهو يضيف إلى الفرق الأربع العامة الآنفة الذكر، فرقة أهل السنة. ولا تختلف في الواقع، تقسيمات الشهرستاني عن سابقيه من حيث اتجاهها العام. فهو يضيف إلى جانب المعتزلة والخوارج والمرجئة والشيعة كلاً من الجبرية والصفاتية، أي أنه يزاوج بين آراء النوبختي والأشعري والبغدادي وابن حزم عن تصنيف الفرق. بعبارة أخرى، انه يمثل استمراراً ونفياً رفيع المستوى للتصنيف الذي سبق وأن وضعه الملطي في تصنيفه للفرق العامة وهي كل من الزنادقة والجهمية والقدرية والمرجئة والرافضة والحرورية، وما وضعه البغدادي، الذي أضاف إلى الفرق الأربع العامة فرق النجارية والجهمية والمشبهة.

وسوف يظل هذا التقسيم والتصنيف محافظا على "بؤرته" الأساسية تجاه الفرق الكبرى حتى في الكتابات المتأخرة نسبيا، كما هو واضح في تصانيف فخر الدين الرازي وابن المرتضى. أما الشيء الجديد

الذي يدخله الرازي في تصنيفه العام فهو إضافته لفرق الصوفية إلى جانب المعتزلة والخوارج والروافض والمشبهة الكرامية والجبرية والمرجئة. حقيقة أنه ليس الأول والوحيد بهذا الصدد. فقد سبق للاسفرايني (ت ـ ٤٧١) ان ادخل المتصوفة في فرقة أهل السنة والجماعة، كما هو جلي في كتابه (التبصير في الدين). أما ابن المرتضى، فإنه تتبع تصنيفات المعتزلة والشهرستاني والرازي. وأضاف إلى الفرق الأربع الكبرى كلا من المجبرة والباطنية والحلولية والزيدية. وفيما لو توسعنا في تفصيل هذه الصياغات العامة، فإن ظاهرة التصنيف، تبدو أكثر تعقيدا وعرضة للتبدل والتنوع، بحيث يصعب أحيانا حصرها بمقياس معين، باستثناء مقياس الانتماء الفكري والمذهبي. إذ نراه واضحا في ترتيبهم الفرق وحشرهم إياها في الاتجاهات العامة. بل يمكن الجزم، بأنه ليس هناك مؤرخ من مؤرخي الفرق والمدارس الفكرية الإسلامية ممن تجرد كليا عن التأثير المباشر أو غبر المباشر لهذا الانتماء. وقد يكون الشهرستاني هو الوحيد الذي تسامى على احتراب الفرق وشعور الانتماء الضيق فيها، مع انه لم يتصف بالتجرد الكامل.

وهنا يجدر القول، بان ظاهرة النقاء التام أو التجرد الكامل في عالم اتسم بالصراع الفكري والمذهبي والعقائدي، ليس لها ما "يبررها" من وجهة النظر التاريخية. فهي ليست رديفا للموضوعية الناقصة. إنها تكمل الموضوعية من وجهة نظر التحليل العلمي. فلقد كان جميع ممثلي علم الملل والنحل إسلاميين من حيث المنشأ والتربية والعقيدة. وبالتالي، فإنهم نظروا إلى أعمالهم باعتبارها جزءا من مهماتهم الروحية أيضا. وإن هذا التناقض النسبي بين الانتماء الروحي ـ العقائدي والموضوعية

الفكرية الصارمة، كان على الدوام المحرك القائم وراء بلورة وصياغة تقاليد علم الملل والنحل وتصنيفه للفرق.

فإذا كان الملطي -على سبيل المثال- قد أجهد نفسه في تقسيم الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة متتبعا حرفية الحديث، كما فعل البغدادي والشهرستاني وابن المرتضى، فإن كلاً منهم قد أسهم في خطته الخاصة، بجمع وترتيب عددها. إذ نرى الملطي يقسمها على الشكل التالي: الزنادقة خمس فرق، والجهمية ثمان، والقدرية سبع، والمرجئة اثنتا عشرة، والرافضة خمس عشرة، والحرورية خمس وعشرون. وجعله ذلك يستنتج بأن مجموعها اثنتان وسبعون فرقة يضاف لها الفرقة الناجية وهي فرقة أهل السنة والجماعة[١٠٦]. في حين وزعها البغدادي بالصيغة التالية: الروافض عشرون فرقة، والخوارج عشرون فرقة، والقدرية المعتزلة اثنتان وعشرون فرقة، والمرجئة خمس، والنجارية ثلاث، ثم كل من البكرية والضرارية والجهمية والكرامية على فرقة واحدة. أي أنه يطبق بصورة دقيقة، شأنه شأن الملطي عدد الفرق الضالة (اثنتيْن وسبعين)، أما الفرقة الأخيرة فهي فرقة أهل السنة والجماعة من فريقي الرأي والحديث[١٠٧]. في حين لا يقدم الشهرستاني أرقاما دقيقة شأن سابقيه، ولكنه يفلح في الاقتراب من تمام الرقم التقليدي للحديث. إلا أن تعداده للفرق يثير إشكاليات أكثر مما يحلها. إذ نستطيع جمعها عنده بطريقة توصلنا إلى انه كان يقر بالرقم ثلاث وسبعين في حالة جمعنا إياها بالشكل التالي: المعتزلة اثنتا عشرة فرقة، الجبرية ثلاث، والصفاتية ثلاث، والخوارج ثمان عشرة، والمرجئة ست، والشيعة تسع وعشرون. كما أن من الممكن قراءتها بالشكل الذي يجعل منها رقما يصل إلى الواحد والسبعين، في

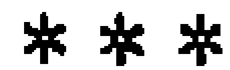
حالة جعل الخوارج عنده ست عشرة فرقة. كما أن من الممكن جعلها سبعاً وستين فرقة في حالة جمع فرق الشيعة بخمس وعشرين فرقة. أو يمكنها أن تكون خمساً وستين فرقة في حالة جعل الخوارج ست عشرة فرقة، والشيعة خمساً وعشرين. وحتى في حالة الموافقة، وهو أمر ممكن في حالة التلاعب بالأعداد وتصنيفها، على ما أشار له الشهرستاني بعد استعراضه للفرق، من أنه أنجز القسم المتعلق "بالفرق الإسلامية" وما بقيت إلا فرقة الباطنية. ومع أن الشهرستاني يقول عنها بهذا الصدد "وقد أوردهم (الباطنية) أصحاب التصانيف في كتب المقالات إما خارجة عن الفرق وإما داخلة فيها. وبالجملة هم قوم يخالفون الاثنين والسبعين فرقة"[١٠٨]. إلا أن الحصيلة النهائية للرقم تختلف عما سبق وأن قال به في مقدمة كتابه عما اسماه باستيفاء "أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة"[١٠٩]. وهو أمر يشير إلى عدم جوهريته بالنسبة لتصنيفه. بينما ينزع ابن المرتضى في تدقيق أرقام الفرق الإسلامية نزوع الملطي والبغدادي. فنراه يبحث في عدد الفرق الثلاث والسبعين تصديقا للحديث النبوي عن انقسام الأمة والفرقة الناجية منها[١١٠]. لكن ذلك لم يمنعه من الإشارة إلى تعقيدات هذه القضية[١١١]. فهو يقسمها بالشكل التالي: الروافض عشرون فرقة، والمعتزلة عشرون فرقة، والمرجئة ست فرق، والمجبرة أربع فرق، والباطنية فرقة، والحلولية فرقة والزيدية فرقة.

أما بالنسبة لمؤرخي الفرق الآخرين مثل النوبختي والأشعري وابن حزم والرازي، فإنهم لم يشغلوا أنفسهم بهذا الجانب كثيرا. فالنوبختي عل سبيل المثال، لا يورد الحديث أصلا. إضافة لذلك، إن جل اهتمامه

كـان منصبا على فـرق الشيعـة. والطريف فـي الأمر هنا أن تصل فـرق الشيعة في تعداده إياها إلى ثلاث وسبعين فـرقـة، على الأقل في حدود المرحلة، التي توقف عندها في تأليف كتابه المشهور. والشيء نفسه يمكن قـوله عن الأشعري، بينما اعـتبر ابن حزم الحديث لا يصح من طريق الإسناد[١١٢]. في حين وقف الرازي أمام واقع التعدد الكبير في الفرق. الأمر الذي جعله مترددا بين ضرورة حصرها ضمن الرقم الشائع وبين إيجاد تبرير لكثرتها الزائدة على العدد المشهور. لهذا نراه يورد عدداً من الفرق يتجاوز ثلاثاً وسبعين، وفي نفس الوقت يبحث عن مخرج لذلك في فكرته التي صاغها بعبارة: "إنه يجوز أن يكون مراده (الحديث) من ذكر الفرق، الفرق الكبار. وما عددنا من الفرق ليست من الفرق العظيمة"[١١٣]. غير أن من الضروري ألا يكون الرقم أقل من ثلاث وسبعين، في حين لا يضر كثرتهم عن الرقم المذكور، حسب قول الرازي[١١٤]. إذ لو ذكرنا كافة الفرق لجاز أن يكون أضعاف ما ذكرنا، بل ربما وجد في فرقة واحدة من فرق الروافض ثلاث وسبعون فرقة، كما يقول الرازي[١١٥].

من كل ما سبق يتضح، بأن تأثير الحديث على مؤرخي الفرق الإسلامية والأديان والمدارس الفلسفية، انصب في إطار ما يمكن دعوته بالمنهجية العقائدية. وهو أمر جلي على الأقل في مواقفهم من عدد الفرق. غير أن هذه المنهجية لم تكن نتاجا مفتعلا لتنافر القوى، بقدر ما كانت نتاجا ضروريا لضيق الوعي المذهبي ـ الفرقي. وفي هذا كانت تكمن أيضا طاقتها الفعالة بالنسبة لتشويه الصراع والتناقضات، أي

أنها كانت نتاجا خاصا لواقع الخلافة ونزوعها الثقافي والروحي. فهي لا تختلف كثيرا عما هو مميز للثقافات الكبرى في حروبها الفكرية والعقائدية، إلا أن لها خصوصيتها المرتبطة بواحدية الثقافة الإسلامية، التي عادة ما تفعل وتبدع جديدها ضمن وحدة الأول والآخر.



"افتراق الامة" بين التاريخ والفكر
البحث عن يقين منهجي

إذا كانت الواحدية الثقافية الإسلامية وثيقة الارتباط بالوحدانية الإسلامية، فإن اصطدامهما كان أمرا لابد منه. وهو اصطدام حيوي حددت حركته الداخلية في ميدان الوعي طبيعةُ العلاقة بين الملك والملكوت في جبروت القوى المتصارعة، أي في طبيعة العلاقة بين الطبيعي والماوراطبيعي في مساعي القوى الاجتماعية لتأكيد نماذجها المثلى على انه الحق الفعلي. وليس مصادفة أن يحتل صراع السنة والبدعة في الوعي الإسلامي تلك المكانة الحساسة، التي نعثر عليها في ثنائيات الأول والآخر، والظاهر والباطن، والتفسير والتأويل، والإسلام والإيمان، والشريعة والحقيقة، والعقل والنقل وغيرها. ووجد كل ذلك انعكاسه في تقاليد علم الملل والنحل. وبالتالي لم يكن البحث عن "الفرقة الناجية"، سوى التعبير المناسب عن واقع الحضارة التي شكل الانقسام مقدمتها والوحدة غايتها والبحث عن "الفرقة الناجية" أسلوبها.

لقد بحث علماء الملل والنحل المسلمون، كلٌ ضمن مدرسته عن الفرقة التي كان بإمكانه أن يقول: ها هي هنا! ويمكننا رؤية هذه المواقف في كل الكتب الأولى بهذا الصدد. بينما نراها تتعمق لاحقا للدرجة التي

لم يعد الدور الحاسم فيها يعود لنفسية الانتماء المباشر للإسلام فقط، بل ولمضمون العقائد الإسلامية نفسها. فنرى النوبختي، على سبيل المثال، يتحقق من واقع الانقسام القائم في صراع الفرق ودعوى التمثل الفردي للفرقة الناجية (أو أهل السنة والجماعة) مع انه لم يشر إلى الحديث. ويكتب بهذا الصدد قائلا:"كل منهم يدعي نفسه جماعة رغم أن واقعهم أو ما ينطبق عليهم ليس معنى الاجتماع بل معنى الافتراق"[١١٦]. بينما سار الملطي والأشعري والبغدادي، كل منهم بطريقته الخاصة في الكشف عن ماهية أهل السنة والجماعة. في حين لا يضع الأشعري "أهل السنة والجماعة" فوق الفرق الأخرى أو بالضد منها، بقدر ما يشير إليها باعتبارها إحدى فرق المسلمين والمصلين التي ينتمي إليها[١١٧]. وعلى خلاف منه ما يقوله البغدادي في تسننه العقائدي المتعصب، الذي جعل "أهل السنة والجماعة" بالضد من فرق المسلمين "الضالة". أما الملطي فانه يعطي "للفرقة الناجية" صيغة دينية - عقائدية لها قرينتها في الديانات الأخرى خصوصا في اليهودية والنصرانية، على أساس فكرة الحديث القائلة بأن اليهود افترقت على إحدى وسبعين فرقة، فرقة ناجية وسبعون في النار، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، فرقة ناجية وإحدى وسبعون في النار، وأن ناجية اليهود من أصحاب موسى وناجية النصارى هي الحواريون من المسلمين من أصحاب عيسى، بينما تفترق الأمة الإسلامية على ثلاث وسبعين فرقة، واحدة ناجية واثنتان وسبعون في النار، وهي فرقة السنة والجماعة[١١٨].

لم يخل تحقيق ماهية "الفرقة الناجية" من تأثر العقائد التي صاغها علم الكلام. إذ ليست آراء الملطي عنها سوى الصيغة المكثفة لما سبق

وأن وضعه الأشعري من أفكار عن أهل السنة في الفصل المتعلق "بحكاية جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة". وهي عقائد الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وأن الله إله واحد صمد لا اله غيره، وأن الجنة والنار حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها، وأن الله يبعث من في القبور، وأن أسماء الله لا يقال غير الله، وإثبات السمع والبصر له، وأن الخير والشر منه، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يرى بالأبصار يوم القيامة، ولا يكفروا واحداً من أهل القبلة، وأن الله مقلب القلوب، ويقرون بشفاعة الرسول وعذاب القبر والحوض، وأن الصراط حق، والبعث بعد الموت حق، وأن الإيمان قول وعلم لا يزيد ولا ينقص، وأن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه، والاعتراف بحق السلف، والتصديق بالأحادي، والأخذ بالقرآن والسنة، والوقوف وراء كل أمام بر وفاجر، والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح وعدم الخروج عليهم بالسيف، والتصديق بخروج الدجال وأن عيسى بن مريم يقتله، والإيمان بمنكر ونكير وأن السحر والساحر موجودون، والصلاة على كل من مات من أهل القبلة، وأن الجنة والنار مخلوقان، والإقرار بالأجل والأرزاق من الله وأن السنة لا تنسخ بالقرآن، والأطفال أمرهم إلى الله ومجانبة البدع[١١٩].

أما البغدادي، فإنه يدرج هذه الاعتقادات المتناثرة في آراء أهل السنة والجماعة بصيغة كلامية دقيقة، موحدا آراءهم بخمسة عشر ركنا جوهريا، تناول فيها قضايا الكلام واختلافات فرقه، بدأ من قضايا المعرفة والوجود وانتهاء بدقائق الروح الأخلاقي ومرورا بأحكام فقه المعاملات. فالركن الأول يقوم في إثبات الحقائق والعلوم ورفض السفسطة. والركن الثاني، الاقرار بان العالم كل شيء غير الله وأنه

مصنوع مخلوق. والركن الثالث، الإقرار بصانع العالم وصفاته الذاتية. والركن الرابع، الإقرار بأن الصفات القائمة بالله مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر، هي صفات له أزلية ونعوت له أبدية. والركن الخامس في التوقف على أسماء الله إما بالقرآن وإما بالسنة الصحيحة. والركن السادس، الإقرار بعدل الله وأنه خالق الأجسام والأعراض خيرها وشرها، وأنه خالق أكساب العباد. والركن السابع، الإقرار بإثبات الرسالة والنبوة. والركن الثامن، الإقرار بأن المعجزة هي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة مع تحديه قومه بها ومع عجز قومه على معارضتها بمثلها وعلى وجه يدل على صدقه في زمان التكليف. والركن التاسع، الإقرار بأن أركان الإسلام خمسة هي شهادة أن لا إله إلا الله، محمد رسول الله، والصيام، وإقامة الصلاة وإتيان الزكاة وحج البيت. والركن العاشر، الإقرار بأن أفعال المكلفين خمسة أقسام وهي: واجب، ومحظور، ومسنون، ومكروه، ومباح. والركن الحادي عشر، الإقرار بأن الله قادر على إفناء جميع العالم جملة وعلى إفناء بعض الأجسام، والقول بخلق الجنة والنار، وسؤال منكر ونكير، والإقرار بالحوض والصراط والميزان وإثبات الشفاعة. والركن الثاني عشر، الإقرار بان الإمامة فرض واجب على الأمة لأجل إقامة الإمام والنظام. والركن الثالث عشر، الإقرار بأن أصل الإيمان المعرفة والتصديق بالقلب مع وجوب جميع الطاعات المفروضة واستحباب النوافل المشروعة. والركن الرابع عشر، الإقرار بأن الملائكة معصومون عن الذنوب، وتفضيل الأنبياء على الأولياء. والركن الأخير، الاتفاق مع الأحكام العامة لفقهاء المسلمين الكبار تجاه أعداء الإسلام[١٢٠].

وســار ابن حــزم والرازي وابن المرتضى في نفس هذه التــقليــدية الصـارمة، رغم تبـاين حلولهم لها. فعلى الرغم من إشارة ابن حزم إلى أن أكثـر اختـلافـات أهل السنة في الفـتـيـا (الإفـتـاء) ونُبَـذٍ يسـيـرة من الاعـتـقـادات، إلا أن مـفـهـوم أهل السنة قـد تطابق في الواقع، مع آرائه الكلامية[121]. أما الفخر الرازي، فإنه لا يورد مفهوم "الفرقة الناجية"، أو أهل السنة والجـمـاعـة أو حـتى آراءهم بصـورة مـسـتـقلة. وبالـتـالي فـإن مـصـطلح أهل السنة والجمـاعـة يتطابق، كـمـا هو الحال عند ابـن حزم، مع آرائه الكلامـيـة ـ الفلسـفية. فهـو يشـيـر إلى أن مؤلفـاته التي وجهت لهـا المطاعن من قبل الحساد والأعداء والأخص تلك التي ناهض بها الفلاسفة "لم تسع إلا لنصرة اعـتـقـاد أهل السنة والجمـاعـة. ويعـتـقـدون أني لست على مـذهب أهل السـنة والجماعـة، وقـد علم العـالمون أنه ليس مـذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة"[122]. لكنه حالما يتناول من أسمـاهم بأصحـاب الحـقيـقة من فـرق الصـوفـيـة (الفـرقـة الـثـالثـة حـسب تصنيفه) فـإنه يقـول "إن هؤلاء خيـر فـرق الآدمـيين". ذلك يعني أن آراءه عن الفـرقـة الناجـيـة لا تتطابق مع صـيـغـة مـدرسـيـة جـامـدة لهـا حـدودهـا ومعـالمهـا الثـابتـة، كـمـا هو الحـال عنـد الأشعـري والملطي والبـغـدادي، بل تقترب في حوافزها الداخلية، رغم الفوارق النظرية، مع آراء ابن حزم.

وحالما تشـكل النمـوذج الحـاد لمفـهـوم أهل السنة والجمـاعـة من خلال ربط هيئتها عقائديا بفرقة معينة، فإنه أدى بالضرورة إلى إفراز نقيضه، الذي ركـز على فكرة الفـرقـة الناجـيـة. فـمن الناحـيـة الإيديولوجـيـة ليس هناك من فـرق جـوهري بين مـفـهـوم "أهل السـنة والجـمـاعـة" و"الفـرقـة الناجـيـة". وذلك لان الجـمـيع اشـتـركـوا في مـسـاعـيـهم لتـمـثـيل السـنة

والجماعة والفرقة الناجية، كما هو جلي عند كافة الاتجاهات الكبرى من شيعة وخوارج ومرجئة ومعتزلة.

إذ لم تجد المعتزلة التي أيدت العقل واستندت إليه حرجا عند بعض ممثليها، من أن يعتبروا أنفسهم المقصودين بالفرقة الناجية. بل لم يجد البعض منهم حرجا في أن يصور الآيات القرآنية المتضمنة لكلمات الاعتزال، من أن تكون رمزا لهم"[١٢٣]. لهذا السبب استهزأ الفخر الرازي بهذه الفكرة مستشهدا بالآية: "وإن لم تؤمنوا بي فاعتزلون"، على أن المقصود بالاعتزال هنا هو الكفر. ومن هنا قوله أيضا "دع عنك إقرار البعض منهم بالخبر المأثور عن النبي محمد والقائل: "أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة"! ومما لا شك فيه أن هذه الفكرة هي نتاج للجدل الإيديولوجي والاعتقادات المذهبية المتصارعة، التي نعثر على صيغتها المزدوجة أيضا عند ابن المرتضى وموقفه من "أهل السنة والجماعة" و"الفرقة الناجية". ومع انه لا يرفض مفهوم أهل السنة والجماعة، فإنه يحبذ استعمال عبارة الفرقة الناجية. وعلى الرغم من محاولته إعطاء فكرته هذه طابعا تحليليا ونقديا لمفاهيم أهل السنة ونماذجها "الشرعية" المشهورة في منظومات علم الكلام، فإنها لا تخلو من أثر إيديولوجي واضح فيها. بعبارة أخرى إن آراءه تمثل هنا الصيغة الأخرى لمفاهيم "أهل السنة والجماعة"، ولكن من منطلق وتصورات الزيدية ـ المعتزلة. فقد أطلق ابن المرتضى تسمية السنّة على المجبرة (الجبرية)، انطلاقا من أن مجمل مذهبهم يقوم في القول بخلق الأفعال وإرادة المعاصي وتعذيب من يشاء بغير ذنب وإن فعل الله لا لغرض، وأنه لا يقبح منه شيء وأن القبائح بقدره وقضائه"[١٢٤]. كما أدرج في تيار السنّة (الجبرية) كلاً من الظارية

والجهمية والنجارية والكلابية والأشعرية والبكرية والكرامية. ذلك يعني انه وحّد ما سبق للشهرستاني أن فرقه في قسمي الجبرية والصفاتية. إلا أن هذا الموقف الانتقادي لم يبن على أساس التحليل الموضوعي الصارم، كما هو الحال عند الشهرستاني، بل على أساس أفضلية الزيدية باعتبارها الفرقة الناجية المقصودة بالحديث. وهو توجه مذهبي يحتوي في أعماقه على نفس المساعي المميزة للفرق الإسلامية الكبرى. فكون الزيدية هي "الفرقة الناجية" له دليل في العقل والنقل. الدليل العقلي يقوم في قول الزيدية بالعدل والتوحيد تنزها عن الجبر والتشبيه. أما الدليل النقلي فهو إجماع من يعتد به من قدماء علماء أهل البيت بالأحاديث التي تنص على أفضلية أهل البيت كحديث الكساء وحديث "إني تارك فيكم الثقلين" وغيرها من الأحاديث. وبالتالي، فإن الفرقة الناجية هي تلك التي تدين باعتقاد الزيدية من الفرق الأخرى كالمعتزلة وغيرهم وهو العدل والتوحيد، كما يقول ابن المرتضى[١٢٥].

من كل ذلك يتضح، بأن "المنهجية العقائدية" قد مست وأثرت تأثيرا هائلا في مواقف أصحاب علم الملل والنحل تجاه "الفرقة الناجية" و"أهل السنة والجماعة". ولعل الشهرستاني هو الشذوذ الوحيد عن هذه القاعدة التاريخية والطبيعية لحد ما في الحضارة الإسلامية. فهو الوحيد بينهم الذي لم يعر اهتماما لتصنيف ما اتفق عليه أصحاب علم الأديان والفرق الكلامية والفلسفية من تسميات الكفار والمشركين فحسب، بل وفي تجاهله مناقشة فكرة "أهل السنة والجماعة" على انها "الفرقة الناجية". إذ ليست فرقة "أهل السنة والجماعة" بنظره سوى إحدى الفرق الإسلامية لا غير. أي أنه نظر إليها نظرته إلى فرقة كلامية فقط. ففي

معرض حديثه عن الصفاتية، يشير إلى أن جماعة أهل السلف كانوا يثبتون صفات أزلية لله مثل العلم والقدرة والحياة والإرادة، وصفات خبرية. وقد افترق هؤلاء بدورهم إلى من أقر بالتأويل وإلى من رفضه، حتى انتهى الأمر إلى عبد الله بن سعيد الكلابي (ت. ٢٤٠) وأبي العباس القلانسي (ت. ٢٥٥) والحارث بن أسد المحاسبي (ت. ٢٤٣) من أهل السلف الذين باشروا "علم الكلام" وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية. وصنفوا بعضا، ودرسوا بعضا، حتى جرى بين أبي الحسن الأشعري وبين أستاذه مناظرة في مسألة من مسائل الصلاح والأصلح فتخاصما، وانحاز الأشعري إلى هذه الطائفة، فأيد مقالتهم بمناهج كلامية وصار ذلك مذهبا لأهل السنة والجماعة"[١٢٦].

إلا أن ذلك لا ينفي بعض الإشكاليات، وبالأخص تلك التي تتعلق بتعداده للفرق وتصنيفه لها. فهو يشير إلى ما دعاه باستيفاء أقسام الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة[١٢٧]. وحالما ينهي الجزء المتعلق في الفصل الخاص بآراء الشيعة في الإمامة وفرقهم من الكيسانية والزيدية والإمامية والغالية، فإنه يعلق في الختام قائلا: "وقد أنجزت الفرق الإسلامية، وما بقيت إلا فرقة الباطنية. وقد أوردهم أصحاب التصانيف في كتب المقالات، إما خارجة عن الفرق وإما داخلة فيها. وبالجملة هم قوم يخالفون الاثنتين والسبعين فرقة"[١٢٨]. وفيما بعد يأخذ باستعراض آراء الإسماعيلية (الباطنية) منها كفرقة مستقلة. يضعنا هذا النص والفكرة المضمنة فيه أمام ثلاث مسائل: الأولى تتعلق بموقف الشهرستاني من الفرق الإسلامية وعددها، والثانية فيما إذا كانت الباطنية من الفرق الإسلامية أم لا، والثالثة، فيما إذا كانت الباطنية أو غيرها هي "الفرقة الناجية".

إن إفراد الشهرستاني للإسماعيلية (الباطنية أو التعليمية) فرقة قائمة بحد ذاتها، وتياراً متميزاً من الفرق الإسلامية له ما يبرره تاريخيا من الناحية السياسية والفكرية. فمن الناحية السياسية شكلت الحركة الإسماعيلية القوة الكبرى المناهضة للسلطة العباسية، واستطاعت في أجنحتها العديدة مسك زمام السلطة في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي آنذاك؛ وان تنافس نفوذ الدولة العباسية في مناطق خراسان ومصر واليمن. إضافة لذلك فهي الحركة التي أفلحت في تهشيم الوحدة السياسية للخلافة العباسية وخلخلة قواها الداخلية. أما فكريا فإنها استطاعت أن تبدع منظومات سياسية وفلسفية شديدة التماسك، أثرت في كل مدارس الفكر الكبرى آنذاك. ولعل مثال الغزالي (ت ـ ٥٠٥) دليلٌ قويٌ في هذا الصدد. فقد أدرجها ضمن الفرق الفكرية الكبرى إلى جانب المتكلمين والفلاسفة والصوفية. بل انه بذل جهدا كبيرا في الصراع الفكري معها. ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد تأثر في تصنيفه للباطنية (الإسماعيلية) بآراء وأحكام الغزالي. فالانتقادات العامة التي وضعها في كتابه عنهم تتطابق في كثير من نتائجها مع خلاصة الانتقاد الذي سبق للغزالي أن سطره في (المستظهري، او فضائح الباطنية) وغيره من مؤلفاته. والشهرستاني، كما هو الحال عند الغزالي، يؤيد ضمنا بعض آراء الباطنية، وينتقد بعض جوانبها علنا. غير أن انتقاد الشهرستاني كان يجري ضمن إطار منهجيته الخاصة ومهمته العلمية في دراسة وتحليل آراء الفرق وتصنيفها. أي أنه ينقل آراءهم في حدود الاعتدال المميز لمواقفه من كافة الفرق الكبرى، المثيرة للجدل. فعندما ينقل لنا آراء الحسن بن محمد بن الصباح (ت ـ ٥١٨)، فإنه يشير إلى

أن ما ينقله هو استعراض مكثف ومترجم عن العجمية للعربية. ثم يضيف "ولا معاب على الناقل. والموفق من اتبع الحق واجتنب الباطل"[129]. ويكشف استعراضه لآرائهم عن ضعف الفكرة القائلة بانتماء الشهرستاني للباطنية الإسماعيلية وانه أحد دعاتها المستترين. فقد كان انتقاده لآراء الباطنية الإسماعيلية يصب في اتجاه قضايا الإمامة والعقل. وهي القضايا السياسية والفكرية الجوهرية بالنسبة للإسماعيلية. فهو يشير في نهاية استعراضه لآرائهم، إلى أنه دخل في جدل فكري معهم ولم يتخطوا في ردهم عليه إلا بأسئلة: أفنحتاج إليك؟ أو نسمع هذا منك؟ أو نتعلم منك؟[130] لهذا وجد في آرائهم عن التعليم والإمام طريقا يسد باب العلم ويفتح باب التقليد. بحيث جعله ذلك يعلق عليهم قائلا "ليس يرضى عاقل بأن يعتقد مذهبا على غير بصيرة، وأن يسلك طريقا من غير بينة"[131].

ولو عدنا إلى نص الشهرستاني، الذي يضع من حيث الظاهر الباطنية (الإسماعيلية) خارج الفرق الإسلامية، فإننا نراه من حيث التخطيط وصياغة المهمة الأولية في استيفاء الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة، يجعلها فرقة إسلامية. ولم يكن ذلك نتاجا لتتبعه نفسية التنفيذ الحرفي للرقم الوارد في الحديث المشهور، بقدر ما انه اندرج في تقسيم الشهرستاني للكتاب وتصنيفه للفرق ضمن الفصل المخصص لما اسماه بالفرق الداخلة في الإسلام. إضافة لذلك، إن الشهرستاني لا يتكلم هنا عن خروج من حظيرة الإسلام، بل عن مخالفة الباطنية الإسماعيلية للفرق الإسلامية الأخرى. ولا يشدد في هذا الخلاف، كما هو جلي من استعراضه لآرائهم، إلا على ما هو مميز لهم من المواقف تجاه

مسائل الإمامة ومنظوماتهم الفلسفية. فنراه ينظر إلى الإسماعيلية نظرته إلى حركة عامة كبرى. وتتبع مظاهرها من حيث الشكل والمضمون. فهو يشير إلى تسمياتها المتنوعة. ففي العراق يسمون بالباطنية والقرامطة والمزدكية، وفي خراسان يسمون بالتعليمية والملحدة. أما هم فيفضلون تسمية أنفسهم بالإسماعيلية. وإن خلافهم الجوهري عن الشيعة الموسوية والإثني عشرية، يقوم في إقرارهم بإمامة إسماعيل بن جعفر. وما عدا ذلك، فهم يمثلون تيارا شيعيا، خلطوا آراءهم ببعض كلام الفلاسفة، كما يقول الشهرستاني. مما سبق نستنتج، بأن الشهرستاني يدرج الإسماعيلية في إطار الفرق الإسلامية ليستكملوا بذلك ما سبق أن دعاه باستيفاء الفرق الإسلامية ثلاثا وسبعين فرقة.

إلا أن مأثرة الشهرستاني الكبرى في تصنيف الفرق تقوم أساسا في تخطيه حدود المنهجية العقائدية ـ المذهبية. وذلك لان الباعث الحقيقي وراء تصنيفه لها لا يقوم في البحث عن "الفرقة الناجية" بالمعنى المذهبي، بل عن "الفرقة الناجية" بالمعنى العلمي، أي تلك التي تقف خارج إطار الفرق الثلاث والسبعين. كل ذلك يجعل منه ممثلا صارما للبحث عن "الفرقة الناجية"، باعتبارها الفرقة التي تتمثل في علمها وعملها الحقيقة المنطقية. فعندما يتطرق إلى مسألة الفرقة الناجية، فإنه يؤكد على أن "الناجية أبدا من الفرق واحدة". والمقصود بالفرقة الواحدة هنا هي فرقة "الحق المنطقي" والحق العقلي" والحقيقة كما هي. فإذا كان الحق في كل مسألة عقلية واحدا، فان الحق في جميع المسائل يجب أن يكون مع فرقة واحدة، كما يقول الشهرستاني. وهو المقصود بالفرقة الناجية، أو بفكرة "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة".

مما سبق يتضح، بأن فكرة انقسام الأمة وضرورة "الفرقة الناجية" شكلتا في تجريديتهما الخميرة التي بلورت في إطار علم الملل والنحل الإسلامي، أساليب البحث المنهجية المتباينة. ومن الممكن إجمالا حصرها في أربعة أساليب كبرى هي: الأسلوب العقائدي، والاستعراضي ـ الموضوعي واللاهوتي الفلسفي ـ الجدلي، والفلسفي التحليلي المقارن. ومن الممكن أن نتخذ من الملطي ممثلا للأسلوب الأول، ومن الأشعري ممثلا للأسلوب الثاني. ومن البغدادي وابن حزم وابن المرتضى ممثلين للأسلوب الثالث ومن الشهرستاني ممثلا للأسلوب الرابع.

فعندما نطالع ما تبقى من أجزاء كتاب الملطي (التنبيه والرد على أهل الأهواء البدع)، فإننا نعثر فيه على منهجية عقائدية استندت في تقسيمها للفرق على أساس مقارنة آرائها بعقيدة أهل السنة والجماعة، كما تناولتها سابقا. إذ لا تشغل الملطي هنا مهمة مقارنة المدارس أو تصنيفها استنادا إلى استنتاجاتها النظرية، بل يتخذ من أشكالها الظاهرية تاريخيا هويات قائمة بحد ذاتها. لهذا لا يضع أمام نفسه سوى مهمة التنبيه على هفواتها والرد عليها، كما هو جلي في موقفه من الجهمية. طبعا إن ذلك لم يكن موقفا مميزا للملطي دون غيره من أئمة علم الملل والنحل المسلمين، بقدر ما أن الملطي مثله بصورة نموذجية. وفي هذا يقوم اختلافه عن الأشعري والبغدادي وابن حزم.

فقد عمق الأشعري موضوعية المنهجية العقائدية وبالأخص ما يتعلق منه بموقفه من المعرفة. فقد أشار في الأسطر الأولى من كتابه إلى انه "لا بد لمن أراد معرفة الديانات والتمييز بينها من معرفة المذاهب والمقالات"[١٢٢]. مما حدد بدوره الطابع الموضوعي وغير المتحزب

لاستعراضه آراء أهل المذاهب والمقالات. إلا أن ذلك لم يخلصه من التقييم والمقارنة المتحزبة أحيانا. لكنها ذابت في تصنيفه لها. وهو الأمر الذي خلصه من قيود تصنيفها اللاهوتي والفلسفي الجدلي. فقد اهتم الاشعري أساسا بالفرق الإسلامية. وطبق بصورة غير مباشرة فكرته عن الإسلام والإيمان ليشمل بها كافة الفرق المتصارعة. لهذا مهدت كتاباته السبيل تاريخيا وفكريا أمام المعرفة المتعمقة وتقييمها المجرد في صراع أهل الكلام.

ولو انتقلنا إلى الأسلوب الثالث (اللاهوتي ـ الفلسفي ـ الجدلي)، فإن الاختلاف بين البغدادي وابن حزم وابن المرتضى لا ينفي القاسم المشترك بينهم، والذي يقوم في محاولة كل منهم صياغة منهجه العام لتفريق فرق الإسلام ومدارسه الفلسفية عن غيرها من فرق الأديان والمدارس الفلسفية الأخرى. إضافة لذلك، فما يميز هذا الأسلوب هو قيامه على أساس جملة من المبادئ اللاهوتية والفلسفية وليس على أساس الانتماء المباشر لهذا الدين او ذاك.

إذ نرى البغدادي يضع في استعراضه لأركان أهل السنة والجماعة، وفي تصنيفه وتحديده لماهية المسلم وغير المسلم، واختلاف المتسنن عن المبتدع، وفي تحديده للمبادئ الفلسفية ـ اللاهوتية المتعلقة بقضايا نظرية المعرفة والإلهيات والوجود، نفس المبادئ التي نعثر عليها عند ابن حزم وابن المرتضى. فنراه يضع في الركن الأول ما يتعلق بإثبات الحقائق والعلوم، أي ضرورة إثبات العلوم ورفض أحكام وتصورات السوفسطائية الذين ينفون العلم وينفون حقيقة الأشياء كلها، الذين يشكون في وجود الحقائق، وكذلك الذين قالوا بأن حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد،

وصححوا جميع الاعتقادات مع تضادها وتنافيها"[١٣٣]. في حين وضع ابن المرتضى السوفسطائية ضمن من اسماهم بالفرق الكفرية، التي دعا فرقتها الأولى بالتجاهلية. وضمّنها ثلاث فرق وهي "السوفسطائي، وهو منكر اليقين في كل شيء وجاعله حسبانا، وعنديّ وهو مثبت الحقيقة وجاعلها تابعة للاعتقاد، وسمني وهو منكر ما لم يشاهده بالحواس"[١٣٤]. أي ما سبق لابن حزم وأن دعاهم بفرقة "مبطلي الحقائق وهم الذين يسميهم المتكلمون السوفسطائية"[١٣٥].

وإذا كان البغدادي يضع في الركن الثاني المتعلق بالإقرار بأن كل ما عدا الله بما في ذلك العالم هو مخلوق مصنوع، توجها معارضا لأفكار من اسماهم بأهل الطبائع (من الفلاسفة) القائلين بقدم العالم، وكذلك آراء الثنوية[١٣٦]، فان ابن المرتضى يتكلم عن الدهرية "القائلون بقدم العالم واختلفوا في المؤثر، منهم من نفاه مطلقا ومنهم من أثبته علة قديمة"[١٣٧]. وهي أفكار سبق وان عبّر عنها ابن حزم بمن اسماهم بأولئك "القائلين بإثبات الحقائق، إلا أنهم قالوا العالم لم يزل وأنه لا محدث له ولا مدبر"[١٣٨].

لكن إذا كانت الخلافات في تصنيف المبادئ العامة عند الثلاثة تقوم في كيفية إدراك انتمائهم لاتجاهات فكرية مختلفة، فإنهم يلتقون في منهجية وضع الحدود العامة والمبادئ الكبرى لتقييم المسلم من غير المسلم. فنرى البغدادي يسير في طريق الكلام السني الصارم، كما وضعه في أركانه المشار إليها سابقا، وبالأخص ما يتعلق منها بضرورة الإقرار بخلود وقدم صانع العالم (الله) وبصفاته الأزلية وبرسله وأنبيائه وحاكمية مبادئ الإسلام وأصوله. بينما نرى ابن حزم يجعل من الرؤية الإسلامية لمسائل الفكر الفلسفي الكبرى "قواعد" يشكل رفضها أو

قبولها دليلا على حقيقة الانتماء للإسلام أو الخروج منه. فهو يضع إلى جانب مبدأ إبطال الحقائق المميز للسوفسطائية، ومبدأ إثبات الحقائق المقرون بفكرة قدم العالم ورفض وجود الله، مبادئ من يقول "بإثبات الحقائق وأن العالم لم يزل وأن له مدبرا لم يزل". أي القول بأزلية الله والعالم، أو ما يتطابق في بعض تجلياته مع آراء "أهل الطبائع" حسب مفهوم البغدادي، و"الدهرية" حسب مفهوم ابن المرتضى. ثم "القائلون بإثبات الحقائق. فبعضهم قال إن العالم لم يزل، وبعضهم قال هو محدث. واتفقوا على أن له مدبرين لم يزالوا وأنهم أكثر من واحد". وهي أفكار تتطابق من حيث مضمونها مع آراء الثنوية، التي تقر بأكثر من إله. ثم "القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل، وأبطلوا النبوات"، أي أولئك الذين يتفقون مع آراء المسلمين بصدد القضايا الإلهية، لكنهم يرفضون مبدأ النبوة. وأخيرا أولئك "القائلون بإثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خالقا واحدا لم يزل وأثبتوا النبوات، إلا أنهم خالفوا في بعضها، فأقروا بعض الأنبياء عليهم السلام وأنكروا بعضهم". من هنا يبدو واضحا التشابه الكبير بين آراء البغدادي وابن حزم. بمعنى رفضهما حتى أولئك الذين يتفقون مع المسلمين بصدد كل القضايا بما في ذلك النبوة، في حالة رفضهم الإقرار بكل النبوات. ولا يعني ذلك سوى ضرورة تضمن آرائهم الإقرار بالنبوة المحمدية.

وقد سار ابن المرتضى في نفس الاتجاه. فعندما يقسم ما أسماه "بالفرق الكفرية" إلى سبع فرق وهي التجاهلية والدهرية والثنوية والصابئة والمنجمية والوثنية والكتابية، فإن مضمونها يتطابق لحد كبير مع مبادئ ابن حزم وأركان البغدادي. إذ تلتقي الثنوية بفرقها التسع،

المانوية والمزدكية والديصانية والمرقيونية والماهانية والكيشانية والصامية والمهراكية والمجوس، في فكرتها القائلة بتعدد المبادئ الأولى المتحكمة في الكون والوجود الإنساني. بينما يدعوهم ابن حزم "بأولئك الذين يختلفون في عدد مدبري العالم". والشيء نفسه يمكن قوله عن تصنيفه لفرق الصابئة والمنجمية والوثنية، أي أولئك الذين يقرون بوجود الله، إلا أن إقرارهم هذا متباين من حيث مضمونه. فالصابئة يقرون بالله ولكنهم يعبدونه من خلال التقرب بالملائكة (الكواكب). وهو الحكم الذي يمكن إطلاقه على الوثنية بمختلف اتجاهاتها. إلا أن ما يميز الوثنية هو جحدها للرسل. أما الفرقة الكتابية فإنها تحتوي على النصارى واليهود. ويكفر ابن المرتضى النصارى على قولهم بالإتحاد والحلول، بينما يكفر اليهود على عدم إقرارهم بنبوة محمد ونفي شمولية الإسلام العالمية[١٣٩].

ويغض النظر عن النزعة الجدلية الشديدة المميزة لهذا الأسلوب، التي تصل أحيانا إلى حد التكفير الصريح، إلا أنها شكلت إنجازا كبيرا بالنسبة لتعميق الطابع التحليلي والمقارن لعلم الملل والنحل. فقد استطاع هذا الأسلوب صياغة فكرة وممارسة المبادئ والأصول في تقسيم وتصنيف الفرق. ذلك يعني انه استطاع أن يبلور فكرة المقاييس والمعايير الضرورية للتقسيم والتصنيف. وعندما نتتبع استمرار أسلوبه في التحليل والتعميم الفلسفي، فإننا نرى ديمومتها غير المباشرة في منظومة الشهرستاني العلمية. بل يمكن القول، إن من الصعب فهم إنجاز الشهرستاني في هذا المجال خارج إطار هذه التقاليد.

فقد عمق الشهرستاني في منهجيته الفلسفية التحليلية المقارنة، العناصر الفعالة والإيجابية في تقاليد العلم السابقة. واستطاع توحيد

وتوليف عناصر المنهج الموضوعي الاستعراضي، والفلسفي ـ اللاهوتي ـ الجدلي. حيث سار في اتجاهين متداخلين، يتقاربان من حيث أهميتهما وفاعليتهما بالنسبة للتحليل والمقارنة مع ما أبدعه الفكر الإسلامي من وحدة الظاهر والباطن. فهو يبدو من جهة ندا للاشعري في موضوعيته، واستمراراً أو نسخة معمقة للبغدادي وابن حزم في منهجيته.

أما في الواقع، فإنه مثل النفي الجدلي لهما من خلال توليفه نتاج علم الملل والنحل الاسلامي ككل. فهو يشير في مقدمته الأولى في "بيان تقسيم أهل العالم جملة" إلى التقسيمات الأربع السائدة في عصره. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه جرت العادة على تقسيم العالم إما استنادا إلى "العامل الجغرافي" (الأقاليم السبعة) بحيث أعطي "أهل كل إقليم حظه من اختلاف الطبائع والأنفاس التي تدل عليها الألوان والألسن"[١٤٠]. وإما استنادا إلى اعتبارات الأقطار الأربع (الشرق والغرب والجنوب والشمال) بحيث "تميز كل منهم بصفات متعلقة باختلاف الطبائع وتباين الشرائع"[١٤١] في حين قسمهم البعض الآخر على أساس "القومية" كالعرب والعجم والروم والهند وبحث عن خصوصية كل منهم في نمط الذهنية السائد عندهم. فالعرب والهنود يلتقون في "ميلهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية، والروم والعجم في ميلهم إلى تقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية"[١٤٢]. وقسمهم البعض بحسب الآراء والمذاهب. وجعل الشهرستاني من الصنف الأخير غرضه في التأليف. وما هو ملفت للنظر، أن الشهرستاني لا يناقش هذه الآراء ولا يشير إلى خطئها أو صوابها. وهو أمر يشير إلى اتفاقه

النسبي مع بذورها العقلانية. فالعوامل الجغرافية والقومية يمكنها أن تلعب دورا لا يستهان به في بلورة الذهنية العامة، ولكنها لا تبدع أسلوبا في إدراك الحقائق كما هي.

وهذا ما يبرز بوضوح في موقفه من التقسيم الثالث (القومي). فهو لا يتخذه أسلوبا في التحليل والتقييم، ولكنه لا ينفي "واقعيته" التاريخية، أو على الأقل صيغة انعكاسه في "الوهم التاريخي" القائل بنماذج الفكر المتضادة. فالفكرة القائلة، بأن العرب الوثنية (الجاهلية) والهنود يتميزان بخضوع ذهنيتهم إلى تصوير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق وسيطرة الأمور الروحانية، بينما الروم والعجم يميلون إلى تصوير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية، لا تعكس في الواقع إلا جزءا محددا وجامدا ومنعزلا في الإبداع الفكري.

والشهرستاني نفسه لا يعطي لهذا الواقع النسبي صيغة مطلقة. إضافة لذلك نراه يؤكد على طابعه النسبي التاريخي والمتغير. فهو يضع ما أسماه بحكماء الهند وحكماء العرب (الجاهلية) ضمن الفلاسفة أيضا، رغم أنهم مقارنة بفلاسفة الروم (الإغريق) يبدون كالعيال عليهم[١٤٣]. في حين يشير في موضع آخر إلى "فلاسفة الإسلام الذين هم حكماء العجم، وإلا فلم ينقل عن العجم قبل الإسلام مقالة في الفلسفة. إذ حكمهم كلها كانت متلقاة من النبوات"[١٤٤].

من هنا نستطيع القول، بان الشهرستاني حاول إظهار قيمة البحث كما هو في علم الملل والنحل، باعتباره العلم الذي يؤرخ للفكر والحقيقة. وبالتالي الممثل النموذجي لموضوعه وقوانينه الخاصة. وبهذا يكون قد

سار في اتجاه تعميق النزعة اللاهوتية ـ الفلسفية في تقاليد العلم، ولكن في اتجاهها العقلاني الموضوعي. من هنا مأثرته الفكرية في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي وتاريخ الفكر العالمي ككل، التي يمكن مقارنتها مع مأثرة ابن خلدون في العلم التاريخي. فكما أن ابن خلدون حاول البحث عن العوامل "المجردة" المؤثرة في نشوء العمران، رغم إقراره النسبي بتأثير العوامل الجغرافية (الأقاليم السبعة) والأقطار الأربعة، كذلك الشهرستاني حاول في ميدان علم تاريخ الأفكار البحث عن العامل "المجرد" في صيرورة الفكر والمدارس. وكما أن ابن خلدون وجده في العصبية وآلية الفعل المتبادلة بين السياسة والاقتصاد، فان الشهرستاني وجد عامل تشعب الأفكار والمدارس والأديان وتطورها في صراع التقليد والإبداع، والعقل والنقل، والتأويل والنص.

وفيما لو أجرينا مقارنة بين المبادئ التي وضعها ابن حزم في تصنيفه للفرق الخارجة عن الإسلام وبين ما وضعه الشهرستاني، فإننا نعثر على تطابق خفي، وشبه كلي في مظاهره. إلا أن الخلاف الجوهري يقوم في طبيعة الموقف من هذه المبادئ وموقعها في منهجية التصنيف. فعندما يبلور الشهرستاني مبدأ "التقسيم الضابط" لتسلسل الفرق والاتجاهات، فإنه يسلسلها بالشكل التالي: أولا من الناس من لا يقول بمحسوس ومعقول وهم السوفسطائية، وثانيا، من يقول منهم بالمحسوس ولا يقول بالمعقول وهم الطبيعية، وثالثا، منهم من يقول بالمحسوس والمعقول ولا يقول بحدود وأحكام وهم الفلاسفة الدهرية، ورابعا من يقول بالمحسوس والمعقول والحدود والإحكام ولا يقول بالشريعة والإسلام وهم الصابئة، وخامسا من يقول بهذه كلها والإسلام ولا يقول بشريعة نبينا

محمد وهم المجوس واليهود والنصارى، وسادسا من يقول بهذه كلها وهم المسلمون.

بعبارة أخرى، إن الشهرستاني خلافا للبغدادي وابن حزم، يضع هذا التسلسل ضمن رؤية إيجابية لمسار المعرفة وشموليتها التاريخية. فهو لا ينظر إلى هذا التسلسل نظرته إلى قواعد لفرز فرق الكفر عن فرق الإيمان. ذلك يعني أن الجوهري فيها ليس فكرة التكفير، بل دراسة الأبعاد المعرفية فيها. وليس مصادفة أن يضع الشهرستاني في هذا التسلسل مبدأ التقييم المعرفي لا قضايا الإيمان واللاهوت. فنراه يفرز المبادئ المتعلقة بالموقف من المعقول والمحسوس، وجوهرية المعقول والمحسوس، ثم مسائل الحدود والأحكام والشريعة والإسلام. ولم ينظر إلى هذه المسائل كقضايا منفردة ومنعزلة، بل نظر إليها كأجزاء مكملة بعضها لبعضها الآخر. أما انتقاده للفرق السابقة للإسلام، فانه مبني على نقد عدم احتوائها على الشمول لا تخطئتها كما هي بسبب عدم انتمائها لعالم الإسلام. وحتى في معرض إشارته إلى التضاد القائم بين أهل الأديان وأهل الأفكار الوضعية (الأهواء والنحل)، فإنه يفسر ذلك انطلاقا من فكرة مدى تقبلهم أو رفضهم للعقائد العامة، وإلا فمن الصعب فهم تقييمه لأديان المجوس واليهود والنصارى.

ومع أننا نستطيع رؤية بوادر التقييم العلمي الصارم في تقسيمه للفرق، المبني على أساس تمييز الديني والدنيوي، الإيماني والدهري، العقلاني وغير العقلاني، التقليدي والمبدع فيها، إلا أنه تقييم يبقى تابعا في منهجه للمبدأ "المجرد" والأكثر جوهرية، وهو مبدأ التمييز بين الحقيقي وغير الحقيقي، الحق والباطل، الصواب والخطأ.

من هنا فإن تقسيمه لاتجاهات الملل (الدينية) والنحل (الدنيوية) هو تقسيم علمي، لا يتطابق بالضرورة في منهجه مع تضاد الحقيقي وغير الحقيقي. وهو السبب القائم وراء وضعه ضمن ما أسماه "بأرباب الديانات مطلقا" كلاً من المجوس واليهود والنصارى والإسلام، في حين يضع ضمن "أهل الأهواء" الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة. وذلك يعني أن هذا التقسيم مبني على أساس تحديد الموقف من علاقة العقل بالشريعة. أما انحيازه إلى الإسلام فيه، فانه يستند ليس إلى نفسية الإيمان، بل إلى تضمن الإسلام على كل تاريخ إبداع العقل الإنساني المنقول إليه من وحي التجارب الكبرى للبشرية. بعبارة أخرى، إن الانحياز للإسلام يعادل الانحياز إلى تمثل شمولية الحقيقة في تاريخها الإنساني ككل. وهو استنتاج واضح في فكرته عن الإسلام، الذي لا يعني بالنسبة له سوى ذروة التعبير الأكمل عن الحقيقة العقلية. وبالتالي فان الفرقة الناجية هي فرقة الحق. بهذا يكون الشهرستاني قد دفع مناهج العلم الإسلامي السابقة في ميدان دراسة الأفكار والأديان إلى أقصى درجة ممكنة آنذاك عبر تحويله الحقيقة المنطقية إلى معيار الحكم على الفرق واختلافاتها.

* * *

الحقيقية العقائدية
قلق البحث عن اليقين

أدت حصيلة القرون الثلاثة الأولى لوعي الذات الإسلامي إلى ظهور تقاليد منهجية وفكرية في التعامل مع النفس والآخرين. وبالتالي ظهور رؤية موضوعية، لكنها لا تخلو من التحزب، كما هو الحال بالنسبة لكل رؤية موضوعية في عالم تتسم قواه الاجتماعية والسياسية بالصراع والمواجهة. وهي حقيقة جرى إدراكها من جانب مؤرخي الفكر. إلا أنها سارت جنبا إلى جنب مع استتباب الرؤية العلمية والتاريخية كما نراها بوضوح في مؤلفات الأشعري والبغدادي وابن حزم والشهرستاني وغيرهم[١٤٥].

ففي كتاباتهم نعثر على منهجيات ورؤى تتوزعها الموضوعية والتحزب والمقارنة والعلمية الصارمة. وهي مبادئ منهجية تشكلت ونمت تاريخيا بالارتباط مع تطور الاحتدام الفكري والعقائدي، الذي لازم صيرورة الثقافة الإسلامية. فنرى النزعة الموضوعية الصارمة تميز "مقالات الإسلاميين" للاشعري، بينما تميز كتاب "الفرق بين الفرق" للبغدادي بنزعة الاتهام والجدل العقائدي، في حين غلب الجدل العقلي والدراسة المقارنة على "كتاب الفصل" لابن حزم. أما كتاب "الملل

والنحل" للشهرستاني، فانه نموذج للعلمية الصارمة التي بلغتها الثقافة الإسلامية في موقفها من تاريخ الفكر وصراع مدارسه حتى النصف الأول للقرن السادس. إذ تعكس أسماء مؤلفاتهم نفسها الصورة التاريخية لتطور المناهج والرؤى العلمية. فنرى الأشعري يورد أساسا "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين"، أي آراء مختلف الاتجاهات الإسلامية كما هي، بحيث لا يعلق عليها ولا يعرضها للنقد المباشر أو غير المباشر، إلا في حالات نادرة جدا. بعبارة أخرى، انه لم يصنف آراءهم حسب ناموس وقاموس الموقف العقائدي الصارم، لهذا نراه يدخل الجميع في حظيرة الإسلاميين والمصلين. وعلى خلاف ذلك نرى موقف البغدادي في اسم كتابه "الفرق بين الفرق". حيث نعثر فيه على منهجية انتقادية حادة تهدف إلى بيان "الحق عن الباطل" عند الفرق الإسلامية عبر تسليط الضوء على الفرق بينها في ما يتعلق باقترابها أو بعدها عن عقيدة "أهل السنة والجماعة". إلا أن ذلك لا يبعده عن الموضوعية في استعراض آراء الفرق التي يختلف معها. فهو يستعرض آراء الفرق بقدر لا بأس به من الموضوعية لكي يعرضها للنقد حسب قواعد "أهل السنة والجماعة"، كما هو الحال على سبيل المثال لا الحصر، في استعراضه ونقده لآراء الكعبي (ت - ٣١٧) في (مقالاته عن المعتزلة)[١٤٦]. أو في ترديده بين الحين والآخر على أن "الصحيح ما قال شيخنا أبو الحسن الأشعري"[١٤٧].

بينما نرى في اسم كتاب ابن حزم محاولة "للفصل" بين آراء الفرق الدينية والمدارس الفلسفية استنادا إلى "ظاهريته" العقلية والجدلية. بمعنى محاولته الجمع بين الاستعراض الموضوعي لآراء الخصوم والأعداء ونقدها العقلي والعقائدي. أما "ملل ونحل" الشهرستاني، فإنها استعادة

جديدة "لمقالات" الاشعري، عبر تصفيتها المنهجية المبنية على ما اسماه بقوانين تصنيف الفرق الدينية والمدارس الفلسفية. وبهذا يكون قد ذلل في آن واحد الرؤية المتفرجة على الفرق كما هي والحدود الضيقة للنزعة النقدية العقلية والعقائدية.

ولو نظرنا إلى ملامح التطور التاريخي في وعي الذات الإسلامي المتعلق بتقييم النفس والآخرين، باعتباره بحثا عن اليقين في صحة هذه الفرقة أو تلك، فإننا نرى تراكم المعرفة وتدقيقها من جهة، وتصنيفها على أسس منهجية من جهة أخرى. ففي بحث الأشعري نلاحظ فقدان التعصب الفرقي والعقائدي. وقد كان ذلك موقف منهجيا وضعه الاشعري في غاية تأليفه للكتاب. حيث أشار في المقدمة إلى أن الغاية منه هو "معرفة الديانات والتمييز بينها"[١٤٨]. وهو موقف حيّد منذ البداية نفسية الإدانة والتشويه والتعصب المذهبي. وهي غاية يصعب بلوغها دون "معرفة المذاهب والمقالات"، كما يقول الاشعري. لهذا فهو يبدأ بها من أجل تقديم حقيقة أفكار الفرق كما هي. وأشار في استعراض من كتب قبله بهذا الصدد مثل الحسين بن على الكرابيسي (ت - ٢٤٨)، واليمان بن رباب وزرقان (ت - ٢٩٧) وأبي القاسم البلخي وغيرهم، إلى أن مؤلفاتهم اتسمت بالتقصير والمغالطة عمن يخالفهم. وبالتالي احتواء البعض منها على الكذب والافتراء المتعمد في الرواية و"التشنيع على من يخالفه"، بينما تميزت كتابات البعض الآخر بعدم "تقصي" القول، أي اخذ ما هو شائع ومنتشر وليس بالرجوع إلى آراء المدارس والفرق نفسها. في حين كان القسم الآخر "يضيف إلى قول مخالفيه ما يظن أن الحجة تلزمهم به"[١٤٩]. مما سبق يتضح منهج الاشعري الدقيق والموضوعي في نقد الصيغ الإيديولوجية ـ العقائدية

السابقة. وهو نقد أدرك محدودية وضيق من سبقه وضموره الحتمي بسبب منافاته لحقيقة العلم.

فقد اخذ تطور الثقافة والمعرفة إلى إبراز أهمية الحقيقة كما هي، وما ترتب على ذلك من تذليل لمدح النفس المزيف، الذي لا يغني الأفراد والفرق والحقيقة، لأنه يسلبهم حصانة ومناعة المواجهة في غمار الجدل الفكري. وهي حصيلة وضعها الاشعري في عبارته القائلة "ما يظن أن الحجة تلزمهم به". لقد أراد القول، بأن "الحجة" المبنية على أساس تزييف أقوال الخصوم لا إلزام لها وبها. إنه مجرد جهد ضائع من وجهة نظر الفكر والتاريخ، ومضيعة للوقت ورذيلة من وجهة نظر الحقيقة والأخلاق. واعتبر هذا السلوك "ليس سبيل الربانيين ولا سبيل الفطناء المميزين"[١٥٠].

لم يكن تقييم الاشعري الموضوعي ونزعته العلمية ـ الأخلاقية معزولا عن نشوئه وتكامله الفكري في أحضان المعتزلة وأدواتهم العلمية في البحث. وهي أدوات تراكمت في مجرى تطور الثقافة الإسلامية السابقة له، بعد أن مرت بغربال الرؤية النقدية والعقلانية العميقة لمدارس الاعتزال. بل يمكننا القول، بان الاشعري قد أنجز هذه المهمة على افضل وجه. ولم يعد هناك من يشك في دقة وموضوعية "مقالات الإسلاميين واختلافاتهم" كما أوردها هو. بحيث تحول كتابه لاحقا إلى مصدر موثوق لا يمكن الاستغناء عنه في دارسة وتقييم المدارس الفكرية الإسلامية. وذلك لأنه أرسى المقدمة الضرورية للتطور اللاحق، التي سيتمها ابن حزم ويدققها على أسس منهجية الشهرستاني.

أما البغدادي فقد ظل أسير "المقالات" الإسلامية والدوران ضمن فرقها. ولكنه قدم في نفس الوقت جملة من الملاحظات القيمة بصدد

العلاقة الوثيقة بين المدارس المدروسة والاتجاهات غير الإسلامية مثل الزرادشتية والمانوية والمزدكية واليهودية والنصرانية والبراهمة والفلسفات الإغريقية والشرقية، وما دعاه بعلوم العرب في الجاهلية.

وهي ملاحظات ارتبطت بالمهمة التي وضعها أمام نفسه، التي انطلقت من تحقيق معنى الخبر المأثور عن النبي محمد، حول افتراق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة (أهل السنة والجماعة). ذلك يعني أن اهتمامه كان موجها للدفاع عن "أهل السنة والجماعة"، حيث افرد لهم فصلا خاصا مليئا بالإعجاب والثقة. وهو موقف أصيل من حيث محاولته بيان خصوصية المدارس الإسلامية وتصنيفها الجديد، استنادا إلى اعتبارات أيديولوجية وعقائدية، كما هو جلي في تقديه لموقفه هذا بشعار "ليهلك من هلك عن بيّنة، ويحيا من حيٌ عن بيّنة"[١٥١]. لقد أراد كشف صلة الأفكار في ما بينها وتأثيرها المتبادل، التي حولها لاحقا ابن حزم الى موضوع اهتمامه الأساسي ومادة جدله الرئيسية.

فقد جمع ابن حزم في محاولته هذه إنجازات الاشعري والبغدادي، عبر تذويبها في جدله الرفيع. بمعنى جمعه بين الهجوم العنيف والدقة الموضوعية، التي توافقت مع شخصيته، التي جمعت في إحدى مراحلها رتبة الوزارة وممارسة الزهد. وإذا كان من الصعب اجتماع الموضوعية مع الجدل العنيف، فان هناك "قاعدة" تقول بان لكل قاعدة شواذاً. وقد كان ابن حزم تجسيدا لها. غير أن ذلك لا ينفي وجود تحامله على من يختلف معه، كما هو جلي في بعض مواقفه من الأشعري، التي جعلت السبكي (ت - ٧٧١) يفرد صفحات عديدة في (طبقاته) للبرهنة على تحامل ابن حزم على أهل السنة والجماعة، وبالتالي افتقادها للدقة، مما يستلزم

إهمال قراءتها[١٥٢]. ومع أن السبكي أكثر هدوءا وحيادية من ابن حزم، إلا أن تقييمه هذا وموقفه من ابن حزم، لا يتسم بالحلم والموضوعية.

لقد تميزت منهجية ابن حزم بالجدل الشديد. وهو أمر يجعل منها وما فيها مادة فائقة الأهمية بالنسبة لدراسة وتحليل أساليب الجدل آنذاك. بل يمكن القول، بان أسلوبه الجدلي بحد ذاته يشكل مدرسة خاصة لعبت دورا كبيرا في تثوير وتطوير الكلام والفلسفة والعقائد الدينية وأساليبهم الجدلية. فقد ولع بالجدل للدرجة التي أثارت غضب الجميع عليه. وأشار ابن خلدون (ت - ٨٠٩) في (مقدمته) إلى أن نقمة الناس بلغت درجة "بحيث أوسعوا مذهبه استهجانا وإنكارا وتلقوا كتبه بالإغفال والترك حتى إنها ليحظر بيعها في الأسواق وربما تمزق في بعض الأحيان"[١٥٣]. وليس غريبا إلا يتخلص من انتقاده حتى داود بن علي (ت - ٢٧٠) مؤسس المذهب الذي ينتمي. وهو موقف يجعل تسميته بالظاهري موضوع جدل، أو على الأقل أنها تحتاج لتدقيق يستجيب لرؤية منظومته في وحدتها واستقلالها.

غير أن جدلية ابن حزم هي الجزء الحيوي من مساعي الثقافة الإسلامية لبلوغ يقينها في ظل احتراب الفرق. وهو يقين كان الجدل الحاد أحد نماذجه القلقة. وفيه نعثر على صدى الانتماء الوجداني للإسلام. وهو السبب القائم وراء نتوء المواقف والقيم الأيديولوجية والعقائدية عند الجميع بما في ذلك عند الشهرستاني. فقد كان ذلك أمرا طبيعيا بالنسبة لمؤرخي الفكر آنذاك، بفعل واحدية الثقافة ووحدانيتها العقائدية والدينية. ووجد ذلك انعكاسه في ما أسميته بالحقيقة السياسية - العقائدية والحقيقة المجردة. وهو واقع يمكن كشف حقائقه من خلال رؤيتهم لأسباب ظهور الفرق والمدارس وكيفية تصنيفهم لها وتقييم مقالاتها.

فعندما وقف ابن حزم أمام هذه القضية، فانه لم يقف بالضد من الإسهاب والإطناب فيها، لكنه وقف بالضد من أولئك الذين استعملوا فيها الأغاليط والشغب. لأنه وجد فيها أساليبَ لا تحقق اليقين. أما الاختصار الشديد، الذي يهمل الجوانب القوية في "معارضات أصحاب المقالات"، حسب عبارة البغدادي، فانه وجد فيه أسلوبا لا إنصاف فيه تجاه النفس أولا وقبل كل شئ، لأنه يخفي ما في هذه المدارس من قوة وبالتالي يضعف النفس في الاستعداد لمواجهتها. إضافة لذلك أن أسلوبا كهذا هو "ظلم للخصم" في حالة عدم إيفائه "حق اعتراضه"[١٥٤]. ذلك يعني أن قلق ابن حزم هنا يقوم في البحث عن الحقيقة. وهو موقف يعتمد على ضرورة استناد الجدل إلى تحليل آراء المدارس والفرق من اجل البرهنة على خطأ أو صواب المقدمات النظرية للطرفين. وولع ابن حزم بهذه المنهجية للدرجة التي لم يناقش فيها فقط كتابات وآراء الآخرين، بل وما تحتمله هذه الكتب والآراء من تأويلات ممكنة، أو حسب عبارته "ما لا يعلم أن أحدا قاله". وسار في هذه الاتجاه بحيث اخذ يستخرج من خياله وعقله الجدليين الامتداد الممكن للجدل من أجل تتبعه.

بينما نقف أمام نموذج آخر في حال الشهرستاني، وبالاخص عندما ننظر اليه من زاوية ظهور وتطور علم الملل والنحل الإسلامي. فهو لم يضع أمام نفسه مهمة التمييز بين الديانات من أجل معرفتها، ولم يختط لنفسه شعار الدفاع عن إسلام أهل السنة والجماعة، ولا البحث عن الحقيقة من خلال الجدل، بل التأمل العقلي لتاريخ الفكر ووعي الذات التاريخي من خلاله. وسعى لتحقيق هذه المهمة من خلال جمع "ما تدين به المتدينون، وما انتحله المنتحلون" في كتاب هو "عبرة لمن استبصر،

واستبصار لمن اعتبر"[١٥٥]. بمعنى جمعه آراء ومقالات مختلف الفرق الدينية والمدارس الفلسفية،

وبهذا تصبح المعرفة سيدة الموقف. لأنه يسعى إلى ما اسماه "باقتناص أوانس الحقيقة"[١٥٦]. غير أن "اقتناص أوانس الحقيقة"، لم يكن فعلا خاصا بالشهرستاني وحده. فهو فعل تراكم تاريخيا في مجرى تطور الثقافة الإسلامية، التي كدست كمية من المعارف شكلت المقدمة الأولية لتمييز الجوهري من العرضي. فعندما يفرد الشهرستاني مبحثا خاصا بمن اسماهم بمتأخرة فلاسفة الإسلام، فإنه يهمل أغلب فلاسفة الإسلام ليتكلم عن ابن سينا بوصفة "علامة القوم" الارسطيين، وكذلك لما انفرد به من خصائص تجعل من الممكن الاستغناء عن غيره[١٥٧]. وهو حكم يصعب تصوره دون التراكم الهائل في عدد الفلاسفة وتنوع إبداعهم، الذي أعطى له إمكانية المقارنة والتفضيل. وبالتالي اختيار العينة المناسبة منها لوضعها تحت مجهره الخاص. وهو تراكم بدأ منذ نشأة علوم العربية والعلوم الإسلامية مرورا بالكلام والفلسفة.

غير أن المحك الحقيقي لمعرفة تطور الأحكام ودقة تقييمها في علم تاريخ الأديان والمقالات، يقوم أساسا في كيفية تعامله ودراسته لأسباب نشوء الفرق والمدارس وكذلك تصنيفها وتحديد هويتها المعرفية والاجتماعية السياسية. فعندما يتناول الأشعري مسألة أسباب ظهور الفرق الإسلامية، فإنه يربطها بدوافع سياسية. ومع أن ظهورها كان يتضمن أيضا بواعث عقائدية، إلا أنها كانت مستترة للدرجة التي لم يلحظها الأشعري أو لم يرغب بالحديث عنها، انطلاقا من موقفه العام عن "جمع الإسلام شملهم"[١٥٨].

لهذا نراه يربط ترتيب نشوء الخلافات الأولية وظهور الفرق بقضايا الإمامة والمبايعة والشورى، أي بقضية السلطة. وحصر هذه الخلافات في ست وهي الخلاف حول الإمامة بعد موت النبي محمد حيث حسم لصالح فكرة السيطرة القرشية. والخلاف الذي رافق الردة. وخلاف مقتل عثمان. والخلاف حول مبايعة على بن أبي طالب. والخلاف المرتبط بحروب الجمل وصفين. وأخيرا خلاف التحكيم[١٥٩]. وفي هذه الرؤية المحايدة تنعكس كما أشرت سابقا المنهجية التي ألتزمها الأشعري في تقييمه المتساهل والمتسامح تجاه الجميع، التي استعاضت بموضوعيتها عن الجدل والاتهام المميز لخلافات الفرق الأولى. وما هو جدير بالذكر هنا هو أن مواقف الأشعري وتقييماته تفتقد افتقادا كليا لثقل العقائدية الضيقة، التي وضعها البغدادي في صدارة محاولته تفسير نشوء الفرق الإسلامية.

فقد استند البغدادي إلى الفكرة العقائدية المتشددة، التي بلورها تطور الخلافة في القرون الثلاثة الأولى عبر "تقديس" محاربة التراث التاريخي للفرق. لهذا نراه يشدد على محاربة الدولة عند الخوارج والشيعة، والانتقاص من العقلانية السافرة عند المعتزلة وتطرف الغلاة الشديد في العلم والعمل. من هنا الجهد الإيديولوجي الموجه للبرهنة على صحة ما جاء في الحديث عن افتراق "اليهود على إحدى وسبعين فرقة وافتراق النصارى على اثنتين وسبعين فرقة وافتراق أمة الاسلام على ثلاث وسبعين فرقة"، الذي أضيف له لاحقا عبارة "كلها في النار إلا ملة واحدة، أنا وأصحابي" أو عبارة "إلا واحدة وهي الجماعة". وأضاف البغدادي إلى ذلك أيضا جملة من "الأحاديث" النبوية و"آثار" السلف الصالح عن ذم المارقين (الخوارج) والمرجئة والقدرية بوصفهم مجوس هذه

الأمـة. مما أدى إلى تكريس هيكلية صلبة حشرت الفرق والمدارس الإسلامية اللاحقة في ثلاث وسبعين فرقة.

كما لعبت المواقف الشخصية للمؤرخين ومنهجياتهم وأساليبهم والمرحلة الزمنية التي عاشوا فيها دورا حاسما في حشر هذه الفرق. وهي "تضحية" لابد منها للمنهجية العقائدية، التي أعاقت تحرير المواقف وتقييمها، لكنها ساهمت في الوقت نفسه على شحذ الذهن والخيال من أجل إيجاد المخارج المتنوعة من ثقل العقائدية نفسها، وبالتالي أثرت على التصنيف العلمي للفرق والمدارس، بحيث أدت إلى مسح الهياكل الأيديولوجية وإفراغ محتواها من قيود القدسية المزيفة. فعندما نقارن بين الاشعري والبغدادي بهذا الصدد، فإننا نلاحظ إهمال الأول للتقييم الأيديولوجي، بينما نراه بقوة عند الثاني. ومع ذلك نرى نظرة البغدادي إلى مجرى الخلافات أغنى وأدق مقارنة بالأشعري. فهو لا يحصرها بالنزاعات السياسية، بل ويتعداها إلى الصراعات الاجتماعية والاقتصادية والتشريعية والفكرية. فنراه يجزئ الخلافات إلى أحد عشر خلافا، مقارنة بالستة الأشعرية. ويسلسلها بالطريقة التالية: الخلاف حول موت النبي محمد، وموضع دفنه، والإمامة، والتوريث (حول فدك)، ومانعي وجوب الزكاة، وقتال الردة، ومقتل عثمان، وحرب الجمل وصفين، وقضايا القدر والاستطاعة التي ربطها بمعبد الجهني (ت - ٨٠) وغيلان الدمشقي (ت ١٠٠-) والجعد بن درهم (ت - ١٢٤)، واختلاف الخوارج بينها، وأخيرا الاعتزال[١٦٠].

أما ابن حزم فقد سار بخطى البغدادي، مؤثرا الجدل العقائدي على البحث في تاريخ الخلاف. لهذا نراه لا يهتم كثيرا بدراسة قضايا الخلاف،

التي أفرزت تنوع الفرق الإسلامية، بل يوجه جام غضبه الفكري والعقائدي على من اسماهم بالفرق "الخارجة عن ديانة الإسلام"، أو الغلاة على قول البغدادي. حيث وجد فيها محاولة الفرس الشعوبية لاستعادة سيطرتهم من جديد عبر هدم الإسلام من الداخل[١٦١]. ولم يكن مقصود هذا التصنيف رسم الأبعاد العنصرية أو العرقية في ذهنيات الأمم. لقد جرى وضعها بالارتباط مع الصراع الفكري ونفسية الاتهام الأيديولوجي والعقائدي التي لم تتخل عن نزعة الشعوبية كما ظهرت تاريخيا في القرون الأولى للخلافة. لهذا نرها تشغل حيزا لا بأس به في موسوعات الأفكار والأديان عند المسلمين، لكنها كانت تخدم أساسا محاولات إبراز التنوع. وبالتالي لا مكان فيها لنفسية الاستعلاء وعقلية التفوق العنصري. لهذا نرى ابن حزم يضع كتابا خاصا بهذه القضية تحت "النصائح النجية من الفضائح المخزية والقبائح المردية من أقوال أهل البدع من الفرق الأربع المعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة"[١٦٢]، لخص مضمونه في كتابه (الفصل) ضمن ما اسماه (ذكر العظائم المخرجة إلى الكفر)[١٦٣].

بينما يضعنا الشهرستاني أمام منهجية جديدة، تأخذ على عاتقها ليس فقط كشف التسلسل التاريخي للخلافات واستمرارها، بل ومصادرها وممثليها والكيفية التي أدت إلى تشعبها[١٦٤]. بعبارة أخرى، انه حاول بناء المقدمات السياسية والعقائدية والفكرية لظهور الخلافات على أسس فكرية جديدة. فنراه يقسم الخلافات، كما هو الحال عند البغدادي إلى أحد عشر خلافا. ويستند بذلك ظاهريا إلى الخبر المأثور عن افتراق الأمة، بعد أن يقدمه بصيغة جديدة تقول:"ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة، والباقون هلكى. قيل: ومن

الناجية؟ قال: أهل السنة والجماعة. قيل: وما السنة والجماعة؟ قال: ما أنا عليه وأصحابي". وفيما لو تركنا مدى ثقة الشهرستاني بهذا الحديث، انطلاقا من أن الموتى لا تسأل عن ضمائرها، فان منطق تحليله لمقدمات نشوء الفرق وقواعد تقسيمه لها تجعل من استناده إلى ما "عرفه بالسمع"، كما قال عن الحديث الآنف الذكر، مجرد أسلوب تقليدي عادي، يمكن تجاهله أو الإبقاء عليه، مادام ذلك لا يعرقل فاعلية الاكتشاف الحر لأسباب ظهور الفرق، وبالتالي تقييمها الجديد.

إذ ليست "الفرقة الناجية" عند الشهرستاني فرقة "السلف" أو "أهل السنة والجماعة" التقليدية. بل إنها ليست من ينتمي بالاسم لامة الإسلام. إن مضمونها يتطابق في منهجية الشهرستاني مع المضمون المنطقي لحقيقة أفكارها. وذلك لان الحق "يمكن أن يخرج من قضيتين متقابلتين بوصفه حقا واحدا". من هنا، فان حقيقة الفرقة الناجية تتحدد بمعيار المنطق في القضايا. فمن الناحية المنطقية لا يمكن أن "يكون قضيتان متقابلتان على شرائع التقابل إلا وأن تقتسما الصدق والكذب"[١٦٥]. وهو تطبيق مباشر لقواعد المنطق الأرسطي. أي أن الحقيقة لا بد وأن تكون عند أحد الطرفين. ففي "أصول المعقولان" من غير الممكن الحكم على المتخاصمين المتضادين، بأنهما محقان صادقان، كما يقول الشهرستاني[١٦٦]. من هنا تتحول الصيغ القرآنية والأحاديث النبوية إلى توابع للحكم المنطقي. بمعنى أنه يمنطقها. وفي واقع الأمرا ماذا يعني مضمون الحديث الذي يورده الشهرستاني، عن أنه "لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق إلى يوم القيامة" وحديث "لا تجتمع أمتي على ضلالة" على خلفية الرؤية المنطقية السابقة، إن لم يعنِ بأن الصراع بين

الأفكار يؤدي بالضرورة إلى أن يكون بعضها حقا والآخر باطلا؟ وان الحق والمحق فيها هو المنطقي، أي الذي لا ضلالة فيه. وذلك لان الأمم لا تجتمع فعلا على ضلالة ما دام المنطق (العقل) هو الفيصل فيها، كما أن الحكم المنطقي لا يزول مـا دام هناك من يدافع عنه. بهـذا يجـعل الشهرستاني من الحديث الأنف صيغة دينية للتفاؤل المنطقي.

ولا يتعارض هذا من حيث الجوهر مع "تشاؤم" المعرفة، التي يبدعها العقل منذ بداياته الأولية. فهو تناقض "طبيعي" بين التقليد وهياكله "المقدسة" ومنطلقاته اللاهوتية وبين المضامين الجديدة للأحكام العقلية والمنطقية. وأشار الشهرستاني لهذا التناقض في عبارته القائلة، بان "أول شبهة وقعت في الخليقة هي شبهة إبليس"، ومصدرها "استبداده بالرأي في مقابلة النص"[١٦٧]. وفي ما لو طرحنا جانبا القصة الدينية بصيغتها الإسلامية، فان عبارته هذه لم تكن من حيث الجوهر، سوى التجريد "المقهور"، الذي أخضع الشهرستاني له حصيلة الصراع الاجتماعي والسياسي والفكري للثقافة الإسلامية في الخمسمائة سنة السابقة له وكذلك حصيلة الدراسات العلمية لثقافات الأمم الأخرى.

إذ لم تعد دراسة التباين الفكري محصورة بمرحلة تاريخية محددة. فقد توسع الأفق الحضاري لدرجة لم يعد بمقدور أي كان التحكم به كما يشاء. من هنا كانت منهجية الشهرستاني، التي لم تعد تربط تاريخ الفكر الإسلامي وصراعاته بشخصية ما بمن في ذلك النبي محمد ولواحق المجريات التي تلت ذلك. بل نراه يجرّد الظاهرة بحيث يجعل من صراع الأفكار والاتجاهات داخل الحضارة الإسلامية أمرا حتميا. ويتحول تاريخ الخلافة إلى استعادة حية ونموذجية للتاريخ (العالمي) نفسه، ولكن على

أسس أرفع. ومن هنا كان مرور الأمة الإسلامية بنفس طرق الأمم السابقة، بحيث تحذو "حذو النعل بالنعل" كما جاء في الحديث الموضوع. لهذا يصبح ممكنا أن تنسب كلمات "القدرية مجوس هذه الأمة"، و"المشبه يهود هذه الأمة"، و"الروافض نصارى هذه الأمة" إلى النبي محمد. وهو فعل يكشف ليس فقط عن مساعي "أهل السنة والجماعة" لإدانة الاتجاهات المخالفة لها، بل ويشير إلى غلوها العقائدي تجاه بعض الظواهر الفكرية والسياسية، التي أخرجها تاريخ الخلافة إلى الوجود.

ولم تكن محاولة الشهرستاني البحث عن مصدرها الأولي عند تخوم صراع "الرأي بالنص" سوى الصيغة الإسلامية لكشف الفاعلية الداخلية للصراع الفكري - الاجتماعي. لهذا السبب نفهم لماذا اعتبره صراعا "أزليا"، وموجودا منذ وجدت الخليقة. وقد أعطى ذلك لمحاولته الجريئة هذه إمكانية كشف النماذج المثلى في تاريخ الفكر، وبالتالي إبراز التطابق بين المنطق والتاريخ، كما نراه في فكرته عن تعدد "الشبهات" ومضمونها المتشابه عند جميع الشعوب والأمم منذ ظهور "إبليس" حتى الفترة المعاصرة له. ولم تكن هذه "الشبهات" سوى القضايا الجوهرية للفكر الفلسفي، التي أثيرت حول معنى الوجود والحكمة فيه وهل الإنسان حر أم مرتبط بالمشيئة الإلهية، وإذا كان مرتبطا بها فما معنى الحكمة في امتحانه ما دام الله يعرف كل ذلك مسبقا، أي ما معنى تكليفه وهل هناك ضرورة في ذلك، ولماذا خلق الخير والشر وهل هما مرتبطان بالله أم بالإنسان، وما معنى ارتباطهما ما دام الله عالما بكل ذلك مسبقا، وهل يستحق ذلك يا ترى ضرورة الثواب والعقاب، وما الحكمة في الثواب والعقاب والجنة والنار والموت

والانتظار، بل أليس من الأفضل، في حالة وجود الله أن يهلك كل ما هو موجود، أو أن يبقي العالم على نظام الخير المطلق، دون مزجه بالشر؟ تلك الأسئلة الجوهرية التي رافقت الفكر الفلسفي والأخلاقي التي حاول الشهرستاني تتبعها ضمن تاريخ الحضارة الإسلامية. ولم يعن ذلك في منهجيته سوى أن تاريخ نشوء الأفكار والمدارس هو العملية المتكررة والمتطورة للفكر ذاته.

وقد كان ذلك يعني في منهجيته التأسيس لمبدأ أعلى يحكم تطور الفكرة ذاتها، التي شكل "صراع الرأي والنص" نموذجها التاريخي والعملي. وهو مبدأ مجرد استمد أصوله الحقيقة، وبالتالي أصالته، من المبدأ الواقعي الذي تحكم في تاريخ الفكر الإسلامي نفسه. إذ لم يقصد الشهرستاني بالرأي والنص سوى صراع الأفكار المميز لتاريخ الثقافة الإسلامية في فرقها ومدارسها الفلسفية. ومع أن حدود هذا المبدأ قد تبدو ضئيلة فيما لو حاولنا تطبيقه على الحضارات السابقة للإسلام، إلا انه يفعل من خلال قدرته التجريدية العالية. إذ نعثر فيه على نموذج مجرد لصراع التقليد والاجتهاد.

وهو مبدأ فتح الطريق على مصراعه بالنسبة لقبول التعدد والخلاف بكافة درجاته ومستوياته. وذلك لان تاريخ الفكر وظهور الأفكار الجديدة لم يعد بدعة بالمعنى العقائدي، بل إبداعا للعقل في صراعه مع النص. ومن ثم فهو نتاج طبيعي، بل حتمي. فالشبهات التي "وقعت في آخر الزمان" هي "بعينها تلك الشبهات التي وقعت في أول الزمان"، كما يقول الشهرستاني[١٦٨]. بعبارة أخرى، إن الأفكار التي ظهرت في مجرى تاريخ الثقافة الإسلامية هي نفس ما سبق وان ظهر في تاريخ الفكر

والأفكار عند الأمم الأخرى. ومع أن مظهر العبارة عند الشهرستاني يوحي بموقف سلبي، إلا أن مضمونها المنهجي والفلسفي التاريخي يقوم في تأسيسه لموضوعية وحتمية التطور الفكري. لأنه يبرهن على أن الفكر لا يقف عند حد. وكل جديد له نماذجه في الماضي، لأنها "سنّة الوجود"، التي لا ترتبط بأمة دون أخرى ولا بدين دون آخر، ولا بزمن ما لحاله أو نبي لوحده وما شابه ذلك. ولا يعني ذلك أن كل جديد قديم بل أن كل جديد له نماذجه في الماضي، وذلك لان الجديد هو سلسلة المنطق. وللمنطق تاريخه في البحث عن الحقيقة في صراعه من النصوص (الجامدة).

وإذا كان من الصعب علينا الآن رؤية هذه الحقيقة الجلية في الثقافات السابقة بسبب قدمها، أو بسبب ضياع الكثير منها أو لجهلنا بحيثياتها، فإن تراثنا الخاص منذ ظهور الدعوة الإسلامية حتى المرحلة المعاصرة هو نموذج واقعي لها، حسب رأي الشهرستاني. ذلك يعني انه وجد في هذا التكرار قانونا يمكن تطبيقه على الجميع. وعندما اخذ بتطبيق مبدأ "صراع الرأي بالنص" على الفرق الإسلامية، فإنه ابتدأ بفرقة الخوارج، بوصفها الامتداد الطبيعي للفعل الذي قام به ذو الخويصرة في جدله مع النبي محمد بصدد مفهوم الحق والعدالة. غير أن الشهرستاني لم يضع فرقة الخوارج خارج الحقيقة، بقدر ما أشار إليها كنموذج أولي "لصراع الرأي والنص" في تاريخ الإسلام. لهذا نراه يشير إلى ما اسماه بتعايش "حسن العقل وقبحه" عندهم[١٦٩]. كما نراه يستمد أمثلته من مواد الأحداث التاريخية، التي أوردها القرآن، باعتبارها نماذج أولية لما سيظهر لاحقا، كما هو الحال، على سبيل المثال، بالنسبة للمنافقين الذين قالوا بعد معركة أحد (لو كانوا عندنا ما ماتوا وما

قتلوا)، بوصفها مثالا للفكرة القدرية، و(لو شاء الله ما عبدنا من دونه شيء)، بوصفها مثالا للفكرة الجبرية. والشيء نفسه يمكن قوله عن الجدل المتعلق بذات الله وصفاته وغيرها، التي شكلت أجنة الاعتراض العقلي على "النص". فقد كانت "كالبذور، وظهرت منها الشبهات كالزروع"، كما يقول الشهرستاني[١٧٠]. وهو حكم يتضمن الإقرار بأنه لا شيء يظهر عبثا، وأن لكل ظاهرة أسسها وأسبابها الخاصة.

لقد تتبع الشهرستاني الارتباط العضوي الدقيق بين التاريخ والفكرة من أبسط تجلياتها حتى اعقدها في ما بدا له نموذجيا وجوهريا. فعندما يورد "الخلافات الأولية" التي وقعت قبل موت النبي محمد، وبالأخص منها المتعلق بحادثة طلب النبي للدواة والقرطاس من أجل "كتابة وصية لكي لا يضلوا بعده" والمنسوبة لعبد الله ابن عباس[١٧١]، التي جعلت عمر ابن الخطاب، كما تورد بعض الروايات، يقول إن "محمدا غلبه الوجع، وبالتالي حسبنا كتاب الله"، مما أدى بالنبي إلى إبعادهم عنه، لكرهه النزاع. والخلاف الثاني حول تجهيز جيش أسامة ومرض النبي محمد المتزامن معه. وما يثير اهتمام الشهرستاني في هذا الخلاف ليس مسألة صدق أو زيف هذه الخلافات والأسباب القائمة وراءها، بل نزعة العصبية العقائدية من خلال النظر إليها بوصفها خلافات اجتهادية ذات صلة بإقامة مراسيم الشرع[١٧٢]. أما الخلافات الأخرى فإنها تتطابق تقريبا مع ما وضعه البغدادي، وهي الخلاف بصدد موت النبي محمد ودفنه وقضية الإمامة، التي يعتبرها الشهرستاني احد أهم الخلافات، كما وضعها في عبارته الشهيرة القائلة، بأنه "ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية، مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[١٧٣]. ثم الخلاف حول أمر

فدك، وفي قتال مانعي الزكاة وقت الردة، وفي تخليف أبي بكر ثم قضية الشورى وأعمال عثمان ثم الخلافات المرتبطة بصعود علي بن أبي طالب للسلطة ومعارك الجمل وصفين والنهروان وأخيرا الخلافات المتعلقة بقضايا الإمامة والأصول[١٧٤].

يشير التقييم النظري للاتجاهات والمدارس الفكرية في الخلافة الى التحولات الجوهرية التي رافقت تحور وتطور المفاهيم المميزة لنشوء العلوم الإسلامية بشكل عام وعلم الملل والنحل بشكل خاص. كما تشير إلى تجاوز بحثها عن أسباب الخلاف والأفكار المترتبة عليها في العلاقات الاجتماعية والسياسية فقط، الى ميدان الاستقلال النسبي للصراع الفكري نفسه وحتميته. ولا يمكن عزل هذه الظاهرة عن الصراع الفكري نفسه. فقد بلغ درجة عالية من الحدة في وقت مبكر نسبيا من تاريخ الخلافة. ولم يفقد توهجه حتى بعد سقوط بغداد. إذ بقيت بعض جمراته تلتهب تحت الرماد.

* * *

الحقيقة المجردة

قلق البحث عن الاعتدال

إن البحث عن الحقيقة المجردة هي الغاية النهائية من العلم. كما أنها الملجأ الأمين للثقافة من الوقوع في شرك الابتذال والخيانة. وهي محطات الاستراحة المتكررة في مسار الإبداع. فالحقيقة المجردة هي ليست ثباتا وسكونا، بل قلقا دائما يقوّمه منطق الاعتدال ويجعل منه قوة قادرة على خوض مغامرات البحث عن المجهول. وهي الظاهرة التي ميزت إبداع الثقافة الإسلامية في مجرى تأصيلها لمعنى الحق في "الفرقة الناجية" ومعنى الحقيقة في تمثيلها.

لهذا لم تنزل حتى الأحكام العقائدية والدينية المشبوبة بملامح التعصب، إلى مستوى الاتهام المباشر. فقد ظلت تحمل حتى في اشد أنواعها قسوة على ملامح السعي الباحث عن تأسيس للصلات والتشابه بين هذه الفرقة أو تلك وبين غيرها من الفرق والمدارس. كما هو واضح في فكرة "أن القدرية هم مجوس هذه الأمة". إذ يمكن فهمها على أساس أنها حكم تقييمي هو بحد ذاته نتاج لتطور دراسة الأديان والمدارس الفكرية. إذ ليس الاتهام الظاهري فيها سوى الصيغة الحادة للمقارنة العقائدية. ويمكن اعتبار الأشعري أحد المصادر الأولية الأساسية بهذا الصدد. فقد

تطابقت موضوعيته ودقته وصدقه مع المثالية النموذجية في مرحلة اتسمت بصراع فكري ـ عقائدي حاد. حيث شكلت مواقفه وأحكامه مقدمة ضرورية للتقسيمات المجردة اللاحقة، وذلك لأنه لم يجمع ويقسم الاتجاهات على أساس انتمائها العقائدي ـ السياسي. فهو يدخل في تقسيمه للفرق الإسلامية كل اتجاهات الشيعة، مثل الغلاة والرافضة والزيدية بمختلف فرقهم. وطبق الشيء نفسه على الفرق الكبرى الأخرى مثل الخوارج والمرجئة والمعتزلة. وبعد ذلك حاول الكشف "عما اتفقوا عليه واختلفوا فيه".

وشكلت آراء الاشعري هذه الدرجة الضرورية الأولى لتطور العلم وتصنيفه وتقييمه للفرق والأفكار، لأنها لم تقف عند جمع الإخبار وروايتها، بل أخذت تقارن بين الفرق المختلفة ضمن التيار العام، وبين التيارات الكبرى وفرقها بصدد مختلف القضايا المميزة آنذاك لعلم الكلام والفلسفة مثل قضايا الجسم والجوهر والعَرَض، والجزء الذي لا يتجزأ، والطفرة ، والحركة والسكون، الكمون والطبائع، والبقاء والفناء، وخلق العالم، والتولد، والأسماء والصفات، والنفس والروح، والحواس والإدراك، والأضداد ، والمحال والتناقض، والمعلوم والمجهول، والحسن والقبيح، والإرادة والقدرة، والعلل والمعاني، والحياة والموت، والرؤيا، والجن والشياطين، والنبوة، والطاعة والمعصية، والإمامة، وكذلك القضايا الاجتماعية والسياسية مثل الموقف من الصراعات التي لازمت ظهور الخلافة والخروج على السلطان، والقرآن والناسخ والمنسوخ وغيرها من القضايا. بحيث شكلت مواقفه هذه مقدمة مهدت لاحقا لتصنيف المدارس وموضوعات اهتمامها. حيث نعثر على الاتجاه الأول عند

البغدادي، بينما اهتم ابن حزم بمناقشة الأفكار كما هي، في حين آلف الشهرستاني بينهما.

فقد تتبع الأشعري في تصنيفه وجود الفرق وتعايشها وظهورها وانقساماتها كما هي. وذلك يعني أن منهجه يستغني عن "آلية" الحديث المشهور حول انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة الناجيةُ منها أهل السنة والجماعة. من هنا كان عدد الفرق التي تناولها يتعدى كثيرا الرقم المشهور، بحيث بلغ أربع وتسعين فرقة دون المعتزلة وأهل السنة والجماعة، التي دعاها الاشعري بأصحاب الحديث وأهل السنة والجماعة. وهي تسمية تعكس ثقل الفقه وعلم الحديث. فنراه يقسم الخوارج إلى ثلاث وثلاثين فرقة، والشيعة إلى خمس وأربعين فرقة، والمرجئة إلى اثنتيْ عشرة فرقة. في حين تناول المعتزلة كفرقة واحدة متنوعة عند أئمتها الكبار. والتقييم الوحيد الذي أطلقه على الفرق هو اسم الغالية من فرق الشيعة. وذلك يعني انه نظر إليها نظرته إلى فرقة إسلامية. أما تقييمها بالغلو فقد استند إلى قولها في الإمام علي بن أبي طالب "قولا عظميا"[١٧٥].

مما سبق يتضح، بان اهتمام الأشعري لم يكن موجها صوب تقييم الاتجاهات وتصنيفها تصنيفا دقيقا. لهذا لا نراه يفرّق ولا يقارن بين الشيعة والخوارج والمرجئة. بل يقارب بينهم في المواقف بحيث توحي مقارناته بإمكانية إرجاع اغلبها إلى اتجاه واحد. من هنا كان غياب ترتيبها الدقيق. غير أن أحكامه ومواقفه العامة التي سجلها في استعراضه الموضوعي، وكذلك النظر إلى اختلافاتها دون تعصب وتحزب، يجعل من كتابه "مقالات واختلافات" المسلمين أحد افضل الكتب العلمية في تاريخ علم الملل والنحل.

بينما سار تقييم البغدادي باتجاه توسيع وتعميق الصورة النقدية تجاه الفرق الإسلامية. ولم تعد الفرق محصورة ضمن الأسماء العامة لها من شيعة وخوارج ومرجئة، بل أخذ يخضعها إلى تقييم موضوعاتي استنادا إلى اتجاهها السياسي والفكري والعقائدي والمذهبي. فقد أدت محاولته البرهنة على أفضلية أهل السنة والجماعة من بين الفرق الإسلامية إلى تضييق الإطار الذي وضع البغدادي نفسه فيه. مما اجبره على التعثر بتعقيدات التصنيف ومن ثم التعسف في إخراج ودمج الفرق. لكنه استطاع في نفس الوقت أن يطوّع تنوعها وتعددها بحيث أدرجها "بمهارة" ضمن العدد المشهور. فنراه يستعيض اسم الشيعة بمفهوم وتقييم الروافض، ويحصرها بعشرين فرقة. والشيء نفسه عمله تجاه فرق الخوارج والقدرية - المعتزلة، حيث ادرج ضمن كل منها عشرين فرقة أيضا. ثم أضاف خمس فرق من المرجئة وثلاثاً من النجارية، وواحدة بكرية وظرارية وكرامية وجهمية. بهذا يكون عددها جميعا اثنتين وسبعين فرقة، تقف فوقها وبالضد منها الفرقة الناجية "فرقة أهل السنة والجماعة". أما الفرق التي أطلق عليها أسماء الغلاة والمشبهة (مشبهة الذات والصفات)، فقد أخرجهم من فرق الإسلام رغم انتمائهم إليه.

يشكل تصنيف البغدادي هذا أهمية كبيرة بالنسبة لبلورة الأسلوب الجديد في تقييم الاتجاهات الفكرية، التي بناها على اساس موقفها من أصول الدين والمعتقدات الفكرية الكلامية والفلسفية، مما أدى بدوره إلى صنع قيم جديدة في التعامل مع إبداع المفكرين ومدارسهم. فنرى البغدادي يبني تقييمه عن انتماء الفرقة للإسلام على أسس مغايرة للمعيار القائل بكفاية الإقرار الظاهر بنبوة محمد والشهادة الإسلامية

والصلاة صوب الكعبة. وذلك لان الإقرار بهذا فقط، يؤدي إلى اعتبار بعض الفرق اليهودية كالعيسوية (يهود أصبهان) والموشكانية فرقا تنتمي الى الإسلام، لأنهما تعترفان بنبوة محمد وأن ما جاء به هو حق للعرب ولغيرهم دون اليهود[١٧٦]. من هنا موقفه القائل، بان الفرقة المنتمية للإسلام هي ليست فقط تلك التي تقر بقواعد الدين وعباداته الظاهرة، بل هي التي تتمسك به يقينا مع الإقرار بحدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه، وبصفاته وعدله وحكمته، ونفي التشبيه عنه وبنبوة محمد ورسالته إلى كافة الخلق وبتأييد شريعته وبأن القرآن منبع أحكام الشريعة، والكعبة هي قبلة الصلاة مع عدم البدعة المؤدية إلى الكفر[١٧٧]. وهو موقف وضعه في أساس إخراج من دعاهم بالغلاة (كالباطنية والحلولية والتناسخية) من الإسلام.

وقد لا تشكل أهميةً جوهريةً بالنسبة لنا الآن مناقشة ما إذا كانت أحكام البغدادي بهذا الصدد صحيحة أم خاطئة ومدى دقتها العلمية. إن ما هو جوهري بالنسبة لنا الآن هو أسلوب تقييمه العام لهذه الحركات. ولو تركنا جانبا موقفه النقدي - العقائدي تجاه الحركات جميعا، فإننا نعثر فيه على بذرة عقلانية تقوم في محاولته كشف المفاهيم الجوهرية لأفكار هذه الفرق. وهو موقف ضروري بالنسبة للتقييم العلمي. وذلك لأنه يساعد المؤرخ على تحديد الفكرة الحقيقية للفرقة والمدرسة الفلسفية بغض النظر عن انتمائها الظاهري لهذا الاتجاه أو ذاك. فعندما يتكلم البغدادي عن الغلاة، فإنه لم يتناولها من زاوية انتمائها التقليدي للشيعة، كما انه لا يحصرها ضمن إطار المواقف التقليدية من الإمامة والأئمة وما شابه ذلك، بل يتعداها إلى دراسة وتحليل من يدعوهم

بالحلولية والإباحية والتناسخية. وهي تقييمات مبنية على أساس رؤيته لما يعتقده جوهريا فيها. مما جعل منها قيما جاهزة في نظام الرؤية العقائدية والفلسفية لتاريخ الأفكار في الحضارة الإسلامية. غير أن هذه النتيجة السلبية في مظهرها أدت عمليا إلى تعميق الرؤية العلمية، لأنها كانت تساهم في بلورة تقاليد الرؤية النقدية الفلسفية المبنية على أساس اكتشاف الجوهري في المدارس الفكرية، بالتالي إهمال ما هو ثانوي وعرضي فيها. وترتب على ذلك بالضرورة ترسيخ منهجية البحث لا نفسية الإدانة والاتهام. بعبارة أخرى، إن الرؤية العلمية تبلورت من خلال النفسية العقائدية. وذلك لأنها حاولت أن تبني مواقفها العقائدية من خلال التجريد والتعميم والبحث التاريخي المقارن. من هنا يمكن فهم سر إدخاله في فرق الغلاة بعض من أرجعهم إلى فرق القدرية مثل الحمارية والخابطية وفرق الخوارج مثل اليزيدية والميمونية وفرق المتصوفة مثل الحلاجية.

وتتجلى صيرورة الرؤية العلمية من خلال النفسية العقائدية عند البغدادي في مواقفه من مفهوم "المشبهة". فقد أطلقه في البداية على من اسماهم "مشبهة الذات". وكان يقصد به غلاة الشيعة والحلولية. أما "مشبهة الصفات"، فقد أطلقه على الفرق التي أبقى عليها ضمن "ملة الإسلام" مثل بعض اتجاهات المعتزلة البصرية والكرامية وبعض الروافض مثل هشام بن الحكم (ت - ٢٧٩). كما افرز إلى جانب تقييم الجبرية الخالصة (الجهمية) والمرجئة الخالصة، اتجاها يمكن دعوته بالمرجئة المتذبذبة، التي قسمها إلى قسمين، وهما المرجئة المتذبذبة بين القدرية والمرجئة كما هو الحال عند أبي شمر المرجئي ومحمد بن شبيب البصري، والمتذبذبة بين الجبرية والمرجئة كما هو الحال عند أتباع الجهم بن صفوان (ت - ١٢٨).

وتجدر الإشارة هنا أيضا إلى التقييم الضمني، الذي توصل إليه البغدادي في مواقفه من الفرقة النجارية أتباع الحسين بن محمد النجار (ت – ٢٣٠)، الذي يقترب من مفهوم النزعة الانتقائية. فهو لا يدرجها ضمن أي من أسماء الفرق والاتجاهات الكبرى. لانه لم ير فيها مدرسة مستقلة بأحكامها ومبادئها. ومهما يكن من أمر هذا الاستنتاج، فإنه يعكس تطور منهجية التقييم وتحديد المواقف من تصنيف الفرق والمدارس تصنيفا علميا.

ولا يعني ذلك أن البغدادي هو الأول الذي ادخل هذا الأسلوب في تقييم الفرق وتصنيفها. إذ يمكننا العثور على بذورها الاولية عند الأشعري، لكنها اتخذت عند البغدادي صورتها المنهجية الأولى وعند الشهرستاني كمالها العلمي، بحيث تحول هذا الأسلوب إلى منظومة من المبادئ العامة. غير أن مأثرة البغدادي تقوم في كونه أول من أعار اهتماما لملاحظة الفروق الجديدة عند فرق الاتجاه الواحد. من هنا كان عدم إدراجه الفرقة النجارية وأمثالها ضمن أي من الاتجاهات الكبرى المعروفة. وفي هذا تكمن قيمته التاريخية الهائلة بالنسبة لتدقيق التصنيف والتقييم العلميين. إذ نراه يلاحظ "الانحراف" عن الاتجاه العام، مما يحدد انتقائية الفرقة في رؤياها، وبالتالي يضعف قدرتها على الدفاع المتجانس عن نفسها. ولعل فرقة النجارية نموذج حي لما اعتقده البغدادي تذبذبا بين "أهل السنة والجماعة" وبين مخالفيها. إذ نراها، كما يقول البغدادي، توافق أهل السنة والجماعة في القول بأن الله خالق أكساب العباد وأن الاستطاعة هي مع الفعل؛ وفي الوعيد وجواز المغفرة لأهل الذنوب، وتوافق القدرية في نفي الصفات، وتنفرد بأصول خاصة في قضايا الإيمان وكلام الله[١٧٨].

بينما يختزل ابن حزم أسلوب التقييم ويرميه إلى ميدان الجدل. ومن خلاله يحاول كشف ترابط واختلاف الآراء حول القضايا المثيرة للجدل. وهو أسلوب أسس له في مقدمته النظرية، التي سعى من خلالها إلى بيان ما أسماه "ماهية البراهين الجامعة الموصلة إلى معرفة الحق في كل ما اختلف فيه الناس وكيفية إقامتها". وقد بناها على أساس مدركات الحس الخمس وما اسماه بالإدراك السادس (البديهة). وذلك لان الحواس تدرك أن الرائحة الطيبة مقبولة للطبع بطبعها والرائحة الرديئة على العكس، وأن اللون الأحمر يختلف عن الأخضر، أما الإدراك السادس فمثل إدراك كون الجزء أقل من الكل، وعدم كون الجسم الواحد في مكانين في نفس الزمن، ولا فعل إلا لفاعل. وليست هذه كلها سوى "أوائل العقل" التي لا يمكن الاختلاف فيها إلا في حالة افتراض المغالطة والمكابرة مثل المغالطة في رفض "أن الشيء لا يكون إلا في زمان". وبغض النظر عن الصعوبات التي تلازم الجدل، إلا أنها ترجع في نهاية المطاف إلى حقائق بسيطة. يقوم فحواها في مدى القرب أو البعد عن مدركات الحواس والبديهة. وذلك يعني أن الصعوبة بالنسبة له تقوم في مستوى تعقد الظاهرة لا في "الحقيقة كما هي". إذ "ما كان من قرب فهو أظهر إلى كل نفس وأمكن للفهم وكلما بعدت المقدمات المذكورة صعب العمل في الاستدلال" كما يقول ابن حزم [١٧٩].

مما أدى إلى أن يكون البحث عن الحقيقة موضوعا للجدل. من هنا جاءتْ ضرورة تحديد معيارها، وذلك لأهميته بالنسبة للتقييم والفكر. ومن هنا كان انتقاده للسوفسطائية ونزعة الشك. وكتب بهذا الصدد يقول، بان اعتراضات السوفسطائية الخالصة لا معنى لها "لأن الخطاب

وتعاطي المعرفة إنما يكون مع أهل المعرفة"[180]. وإن "حسن العقل" يبرهن على الفرق بين ما يراه النائم والمستيقظ، وضعف الإحساس أحيانا وحتى خطأ أحيانا أخرى في بعض الأمور هو "لآفة في حس الحاس لا في المحسوس"[181]. أي أن الشيء موجود، وبالتالي يمكن إدراكه ومعرفته كما هو. أما طرق السوفسطائية ومساعيها للحصول على برهان لكل برهان فتنفي أساس المعرفة وأساس مقدماتها الخاصة. فمن يطلب برهاناً على برهان فهو مثبت لبرهان ما معين، كما يقول ابن حزم. أما نفي الحقائق فهو مكابرة للعقل والحس. بينما لا يقدم الشك اجابة كاملة، بسبب استناده إلى أرضية هشة. وذلك لان البرهنة على الشك هو تثبيت "حقيقة ما". وفي حالة نفيهم ينفون شكوكهم. كما واجه أفكار واعتراضات النزعة العندية بفكرة وحدة الحقيقة وموضوعيتها وإمكانية معرفتها. وكتب بهذا الصدد يقول "إنما يكون الشيء حقا بكونه موجودا ثابتا سواء أعتقد أنه حق أو أعتقد أنه باطل. ولو كان غير هذا لكان الشيء معدوما موجودا في حال واحدة في ذاته"[182].

لم تقف مأثرة ابن حزم في علم الملل والنحل وثقافة التقييم عند حدود الجدل، بل وتعدته إلى مختلف ميادينه ومعضلاته الفكرية. فنراه يجمع في آن واحد ويناقش مختلف القضايا الفلسفية المتعلقة بالكون ووجوده وكذلك معضلات الفكر الكلامي الإسلامي. كما ادخل في فلك جدله الفكري وتقييمه مختلف الأديان، مثل اليهودية والنصرانية. وأخضع كتبهم المقدسة لدراسة دقيقة ومقارنات متفحصة، محاولا الكشف عن "تحريفاتها" المنافية للعقل والمنطق. كما ادخل في منهجه التقييمي أسلوب المقارنة بين الاتجاهات والفرق الإسلامية على أساس

الابتعاد والاقتراب من مذهب "أهل السنة والجماعة". مما حدد بدوره تصنيفه للفرق الإسلامية وموقفه المتميز منها مقارنة بمن سبقه في هذا المجال. فقد قسم ابن حزم الفرق الإسلامية إلى خمس فرق عامة وهي أهل السنة والمعتزلة والمرجئة والخوارج والشيعة. ويتفرع كل منها إلى فرق عديدة. وذلك يعني أنه لا يحصر نفسه بحديث انقسام الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة. وعوضا عنه وضع "السّنة" في أساس مواقفه وتقييمه للفرق، وجعل منها محورا تلتف حوله المدارس الإسلامية قربا وابتعادا. وبغض النظر عن عقائدية هذا الأساس والمحور، إلا انهما أديا إلى صياغة مبدأ عام في تقييم الفرق والمدارس. ولم ينف هذا المبدأ العام إمكانية المقارنة. على العكس! فقد وّسع إمكانياته من خلال تحريره من قيود "الحروف المقدسة"، مع أن ذلك ليس بالضرورة ضمانة الوصول إلى نتائج سليمة.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن محور "السّنة" الذي جعله البغدادي محكا لتقييم الفرق هو ليس مقياس البغدادي الآنف الذكر. وذلك لان ابن حزم لم يتكلم عن "الفرقة الناجية" بل عن منظومة سنيّة، هي منظومته الظاهرية، كما هو جلي في تقييمه لاقتراب هذه الفرقة أو تلك من "السّنة" أو ابتعادها عنها. وطبق موقفه هذا على الفرق الخمس العامة الآنفة الذكر. فنراه يعتبر المرجئة من أتباع الإمام أبي حنيفة النعمان (ت - ١٥٠) الأقرب إلى السنة، بينما اعتبر الجهمية أصحاب الجهم بن صفوان (ت - ١٢٨) ومحمد بن كرام (ت - ٢٥٥) والأشعري أبعدهم عن السنة.

من هنا لا معنى للأحكام التي يوردها البعض حول ما يسمى بسوء فهم ابن حزم لآراء الأشعري، بسبب عيشهما في زمان متقارب، وبالتالي لم يطلع على آراء الاشعري تفصيلا بل جملة. لاسيما إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الأشعري من البصرة وابن حزم من الأندلس. أما في الواقع، فان الأشعري توفي عام ٣٢٤ وتوفي بن حزم عام ٤٥٦. من هنا تظهر صعوبة توقع عدم وصول كتب الأشعري إلى الأندلس. إضافة لذلك أن الفارق الزمني بين كتابة "مقالات الإسلاميين" و"الفصل" لا يقل عن مائة عام. ثم إن هناك معلومات كثيرة تؤكدها كتب التاريخ والفكر والطبقات عن دراسة شخصيات أندلسية ومغربية عديدة في الشرق، نقلت آراء الاشعري وكتاباته نقلا وافيا.

بعبارة أخرى؛ إن موقفه من الأشعرية بوصفها تيارا مرجئيا مبني على تقييم خاص في الموقف من السنّة، كما فهمها ابن حزم. ومن هذا الفهم بنى حكمه وتقييمه للاشعري، باعتباره ممثلا لفرقة المرجئة[١٨٢]. وهو تقييم شاطر بعض جوانبه الكثير من ممثلي علم الملل والنحل المسلمين. ولعل ذلك كان مرتبطا بعدم تحول الاشعرية آنذاك إلى مدرسة خاصة مؤثرة ليس فقط في علم الكلام، بل وبمجمل الثقافة الإسلامية. فالبغدادي، على سبيل المثال لا يوردها ضمن تصنيفه للفرق، واعتبر الاشعريَّ شيخا من شيوخ أهل السنة والجماعة، يعتمد عليه بوصفه مصدرا من مصادر العلم. أما الشهرستاني فقد أدرجه ضمن مدرسة الصفاتية.

مما سبق يتضح، بأننا نقف أمام ظاهرة جديدة في التقييم مبنية على أساس إفراز مبدأ عام تصنّف الفرق على أساسه. من هنا كان اختلاف ابن حزم عن الشهرستاني من حيث الموقف الخاص من الاشعري والاشعرية

والتقاؤهما من حيث الموقف المنهجي المجرد. لهذا توصل ابن حزم استنادا إلى مبدأ القرب والبعد من "السّنة"، إلى أن الاشعري ليس ممثلا لمدرسة مستقلة خاصة بل هو جزء من المرجئة، بينما اعتبره الشهرستاني استنادا إلى فكرة الصفات، ممثلا للصفاتية، التي أشرك فيها إلى جانب الاشعري فرقة الكرامية.

وطبق ابن حزم موقفه هذا على الفرق جميعا. فقد اعتبر الفرقة النجارية أتباع الحسين بن النجار (ت - ٢٣٠) من بين فرق المعتزلة الأقرب إلى السنة، بينما اعتبر الهذيلية أتباع أبي الهذيل العلاف (ت - ٢٢٦) أبعدها عنها. واعتبر الفرقة الصالحية - البترية أصحاب الحسن بن صالح بن حي (ت - ١٦٨) من بين فرق الشيعة الأقرب إلى السّنة، بينما اعتبر فرقة الامامية أبعدها عنها. واعتبر فرقة الإباضية من بين فرق الخوارج الأقرب إلى السّنة، بينما اعتبر الأزارقة أبعدهم عنها. كما نراه يخرج من أهل الإسلام فرق الخابطية وغلاة الروافض والمتصوفة والبطيحية و"من خرق الإجماع من العجاردة"[١٨٤].

غير أن مبدأ الاقتراب والابتعاد من السنّة عند ابن حزم هو ليس مبدأ دينيا صرفا، بل هو مبدأ منظومي حاول تطبيقه المنفرد على كل فرقة من الفرق وبما تتميز به من مبادئ أساسية خاصة بها. فقد افرز عند المرجئة كلامها عن الإيمان والكفر ثم الوعيد، وعند المعتزلة كلامها عن التوحيد ثم القدر، وعند الشيعة كلامها عن الإمامة وتفضيل الامام علي، وعند الخوارج كلامها في الكفر والإيمان والإمامة. وبني تقييمه على اقتراب كل منها أو ابتعادها عن السنّة، على أساس اقترابها أو ابتعادها من منظومته الخاصة في تناول المبادئ الأساسية المميزة لهذه الفرق.

وعمق الشهرستاني هذا المبدأ المنهجي المجرد من خلال ربط تقييم الفرق بأفكارها الجوهرية وبيان ما هو مميز لها. وافرز لهذا السبب بعض القضايا، التي اعتبرها أصولا يتوقف على كيفية فهمها وحل معضلاتها العلمية والعملية تحديد وتقييم الاتجاه المعني. وتتبع بهذا الصدد تقاليد التصنيف السابق له. فهو ينطلق من التقسيم العام حسب الانتماء الديني والفكري. ويقسم الاتجاهات بالتالي إلى أهل الديانات التوحيدية وهي اليهودية والنصرانية والإسلام وأهل الديانات القريبة منها "ممن له شبهة كتاب" وهي المجوسية وامثالها. أما الاتجاهات الأخرى من المدارس الفلسفية والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة وأمثالهم فيدعوهم "بأهل الأهواء والآراء"[١٨٥]. وهو منهج يتجاوز نفسية الاتهام والتكفير والعقائدية الضيقة، ويضع أمام نفسه مهمة الكشف عن خصوصيات الجميع. مما أدى في آن واحد إلى الإقرار بوجود الجميع والتعامل معهم جميعا بوصفهم أصنافا لاتجاهات دينية وغير دينية. فالفلسفة والفلسفة الدينية ليست من الدين بشيء، كما أن الفرق الدينية (الملل) ليست دينية بصورة خالصة. لهذا نراه يعترف بما في جميعها من بذور عقلانية ويبني تقييمه لها على كيفية حلها للقضايا الجوهرية المميزة لها عبر وضعها على محك المعيار الشامل لما اسماه بصراع النص والرأي. لهذا لم ينظر إلى أهل الديانات وأهل الأهواء نظرة دينية أو غير دينية، بقدر ما انه تطرق إليهم جميعا من رؤية علمية تاريخية. بعبارة أخرى، انه وضع معيار المنطق في أساس تقييمه لماهية "الملة" و"الأهواء". فهو لم ينظر إلى الفرقة الدينية على أساس دينها أو تدينها بالمعنى الشائع للكلمة، بل طابق بينها وبين مفهوم العقل والاجتهاد. فالإنسان

في اعتقاده وقوله "مستفيدا من غيره أو مستبدا برأيه"[١٨٦]. والمستفيد من غيره مسلم مطيع، لان "الدين هو الطاعة. والمسلم المطيع هو المتدين"، كما يقول الشهرستاني[١٨٧]. من هنا فان المعيار الحقيقي للإسلام هو الطاعة. ومضمون الطاعة يتحدد بالاستفادة، ومصدر الاستفادة لا يتحدد بأصل واحد أي كان. وهو استنتاج يفسح المجال أمام التنوع غير المتناهي في مصادر الحقيقة التي يمكن أن تقدمها "الملل" و"الأهواء" أو الدين والفلسفة.

وهو استنتاج أكده الشهرستاني بصورة غير مباشرة من خلال تحليله لمفهوم الاستفادة. فهو ينطلق من أنه ليس كل استفادة فكرية يمكنها أن تكون مصدرا للحقيقة. وذلك لان الحقيقة لا تعقل تقليدا أيا كان هذا التقليد. فربما يكون المستفيد من غيره مقلدا قد وجد "مذهبا اتفاقيا، بان كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فيتقلده منه دون أن يتفكر في حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه، فحينئذ لا يكون مستفيدا لأنه ما حصل على فائدة وعلم ولا اتبع الأستاذ على بصيرة ويقين"[١٨٨]. فحقيقة الاستفادة تقوم في مدى إدراكها الفعلي للحقائق. ومن ثم فإنها مستحيلة دون المشاركة الفعالة للعقل. وبدون هذه المشاركة لا يمكن "للحقيقة" أيا كانت أن تتمتع بمعناها الخاص. وبهذا المعنى يصبح الاستبداد بالرأي فضيلة. لأنه يكف في الواقع عن أن يكون استبدادا في حال استناده إلى العقل والمنطق. فاستبداد كهذا هو الصيغة الأخرى للاستفادة الحقيقية. وذلك لان المستبد بعقله حالما يستند إلى شروط موضع الاستنباط وكيفيته "حينئذ لا يكون مستبدا حقيقة لأنه حصل العلم بقوة تلك الفائدة ركن عظيم"، كما يقول الشهرستاني[١٨٩]. وهو

استنتاج يمسح الخلاف الظاهري بين الاستفادة والاستبداد بالرأي، كما يطابق بينهما بفعل استنادهما إلى العقل والمنطق. وفي حال ابتعاد البحث عن المنطق والعقل، فإن المستبد برأيه غير مستفيد (غير مسلم)، والمستفيد بالتقليد غير مستفيد (غير مسلم).

وذلك يعني أن المسلم الحقيقي هو المسلم العقلاني - المجتهد. وهو استنتاج منطقي يمكن رؤيته في الصيغة المتناقضة ظاهريا، التي يقدمها لنا الشهرستاني حينما يقارن بين من يدعوهم بالمستبدين بالرأي مطلقا، وهم المنكرون للنبوات والشرائع الدينية النصية، الذين يستندون في أحكامهم على حدود عقلية يضعونها للعيش، وبين المستفيدين القائلين بالنبوات. وبغض النظر عن الإشارة الظاهرية للاختلاف بين هذين الاتجاهين، إلا أنها إشارة لا تتعلق من حيث الجوهر بالحكم المنطقي والعقلي. من هنا كان تأكيده على أن القائلين بالأحكام الشرعية يقولون بالضرورة بالحدود العقلية، أما العكس فلا[190]. واحتوى هذا الاستنتاج المنهجي العام، الذي توصل إليه الشهرستاني على قيمة جوهرية في مجال تقييمه اللاحق للأديان والفرق والمدارس الفلسفية. ولا يغير من حقيقته شيئا تكراره القول، بأنه لم يسع من وراء تصنيفه هذا تصويب الفرق أو تخطئتها، لأنه شرط على نفسه "أن يورد مذهب كل فرقة كما وجدها في كتبهم من غير تعصب لهم، ولا كسر عليهم، دون أن يبين صحيحه من فاسده ويعين حقه من باطله"[191]. لقد الزم نفسه بعرض أفكار الفرق كما هي استنادا إلى فكرة الاستفادة والاستبداد بالرأي. ولم يعن ذلك تجاهله لقيمة الأحكام المقارنة وضرورتها. لكنه أبقى عليها في تحليله المقارن للفرق والمدارس والأفكار وليس في الجدل أو الاستعراض الخالص. ومن هنا كان سعيه لوضع قاعدة عامة أو قانون عام يمكن على

أساسه تصنيف الفرق الإسلامية. ولم يعر الشهرستاني اهتماما جديا لإعادة النظر في التقسيمات وأسماء الفرق الإسلامية (الدينية وغير الدينية) الشائعة الانتشار.

وانطلق في موقفه هذا من أن تصنيف الفرق وأسمائها المستتبة هو تعبير عن تراكم ثقافي وتكامل له أسسه التاريخية. وبالتالي فان إعادة النظر فيها جميعا يؤدي إلى التباس اشد واعقد بالنسبة لتاريخ الفكر. لهذا نراه يستعمل "القانون الجديد" في الموقف من الفرق وتصنيفها، الإسلامية منها وغير الإسلامية، بالشكل الذي يجعل منها جميعا مادة للمقارنة ضمن منهجية علمية لتاريخ الفكر كما هو. فعندما يتكلم، على سبيل المثال، عن "اليهودية خاصة"، فإنه يشير إلى قضية القدر في فرقها ومدارسها بالصيغة التي يشكل فيها "الربانيون" عندهم كالمعتزلة فينا والقراؤون عندهم كالمجبرة والمشبهة"[١٩٢]. وبغض النظر عن مدى دقة هذه المقارنة، إلا أن قيمتها العلمية تقوم في انه حاول أن يعطي لقانونه الجديد في تقييم الفكر بعدا يتجاوز المدارس والأديان كما هي إلى ميدان الفكرة كما هي.

فقد ظل علم تاريخ الأفكار قبله يعاني من عدم وجود قانون عام أو قاعدة عامة يستند إليها في تصنيفه للفرق وتقييمها، كما يقول الشهرستاني. ومن هنا كان انتشار الاختلاف والتشوش الكبير في تحديد الفرق والمدارس الإسلامية. غير أن الشهرستاني أدرك جيدا، بان ما يقدمه من قانون وقواعد لها رصيدها التاريخي والعلمي في علم الملل والنحل وتاريخ الفرق نفسها وإبداعها الخاص. بل إننا نعثر في القانون الجديد الذي يدخله على تجريد أولي للأساليب والمبادئ التي بلورها ابن حزم. لكن

مأثرة الشهرستاني تقوم في وضعها بصورة منهجية ومنظومية واضحة واكثر شمولا وسعة وعمقا. فهو يوسع الأصول التي يستند إليها في تصنيفه وتقييمه للفرق ويدققها. مما أدى إلى ضم أكبر عناصر ممكنة من آراء المفكرين، وبالتالي تدقيق انتمائه لهذه الفرقة أو تلك دون تعسف وإلحاق كذاك الذي نعثر عليه عند غيره من مؤرخي الفكر المسلمين.

وافرد الشهرستاني في قانونه الجديد أربعة أصول عامة، بنى عليها موقفه من تصنيف الفرق والمدارس الفلسفية، وهي الصفات والتوحيد فيها، أي الموقف المثبت أو النافي لها مع جملة القضايا الأخرى المرتبطة بها مثل بيان صفات الذات والفعل، التي تميزت بها واختلفت الاشعرية والكرامية والمعتزلة. وثانيا: قضايا القدر والعدل فيه، بما في ذلك مسائله الأخرى كالقضاء والقدر والجبر والكسب، وإرادة الخير والشر، بمعنى الموقف المثبت أو النافي لها، الذي تميزت به واختلفت القدرية والنجارية والجبرية والأشعرية والكرامية. وثالثا: قضايا الوعد والوعيد والأحكام، التي تشمل مسائل الإيمان والتوبة والإرجاء والتكفير والتضليل، التي تميزت بها واختلفت المرجئة والوعيدية والمعتزلة والاشعرية والكرامية. وأخيرا قضايا السمع والعقل والرسالة والإمامة مع مسائلها من التحسين والتقبيح والصلاح والأصلح والعصمة في النبوة وشرائط الإمامة من حيث اعتبارها بالنص أو بغير النص وكيفية انتقالها، التي تميزت بها واختلفت الشيعة والخوارج والمعتزلة والكرامية والأشعرية.

مما سبق يتضح، بان الشهرستاني يُدخل في اصول قانونه الجديد القضايا الفكرية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية الجوهرية لعصره. وعلى كيفية حلها النظري العام يصوغ موقفه وتقييمه لاتجاه هذه الفرقة أو

تلك، لهذا المفكر أو ذاك. إنه لا يضع حدودا مطلقة مكبلة لتمايز الفرق داخل المذهب العام، ولا يميعها للدرجة التي يفقد فيها التقييم العقلاني ضرورته. فالمذهب العام للفرقة، أي اعتبار مقالة هذا الإمام أو ذاك مذهبا وجماعته فرقة مرتبط بمدى انفراده بمقالة من هذه الاصول الأربعة الآنفة الذكر[١٩٣]. أما في حالة انفراده بمسألة من مسائلها فلا يمكن أن تعد مقالته مذهبا ولا جماعته فرقة، بل يندرج تحت من تتوافق معه[١٩٤]. ذلك يعني أن الشهرستاني يستند إلى المبدأ الأوسع والأكثر تجريدا. من هنا تقسيمه للفرق الإسلامية الكبرى إلى أربع فرق وهي القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة، دون أن يعني ذلك نفيه لوجود الجبرية والمرجئة. لقد أبقى عليهما بصفتهما فرقا صغرى، اقرب إلى جماعة تناقض القدرية والشيعة والخوارج في بعض القضايا. بينما نراه يهمل وجود فرقة مستقلة لأهل السنة والجماعة. مما يعني افتقاد منهجيته للتقييم العقائدي. وبالتالي الاستعاضة عنه بإبراز أولوية القضايا التي استعرضها ضمن ما اسماه بالقواعد الأربع وحلولها النظرية.

غير أن تقسيم الشهرستاني العام لا يعني تفريقه التام بين الفرق والمدارس إلى حد عزل إحداها عن الأخرى عزلا تاما. على العكس! إنه يؤكد على تفاعلها وتركب بعضها من بعض وتشعب كل منها إلى أصناف. وعلى الرغم من أن الشهرستاني ظل لحد ما أسير الحديث الموضوع عن انقسام الفرق، بمعنى محاولته إيصال عدد الفرق إلى ثلاث وسبعين فرقة، إلا أن واقعية قواعده وعقلانية مضمونها المنهجي وتقييمه للفرق أدى إلى سحق الغلاف الديني والطابع المذهبي الضيق للحديث. ونعثر على ذلك أيضا في تصنيفه وتقييمه للفرق الإسلامية العديدة،

مقارنة بمن سبقه في هذا الميدان. إذ يجعل من الشيعة ٢٥ فرقة وهي الغلاة (عشرة فرق) والكيسانية (اربع فرق) والزيدية (ثلاث فرق) والإمامية (سبع فرق) والإسماعيلية (فرقة واحدة). أي أنه يحصرها في خمس وعشرين فرقة. وجعل من المعتزلة ١٢ اثنتيْ عشرة فرقة، أما الجبرية والصفاتية فكل منهما ثلاث فرق، والمرجئة ثماني فرق أساسية، والخوارج ثماني فرقٍ أساسية يتفرع منها سبع فرق للثعالبة وثلاث للاباضية. وبهذا يكون حاصل الفرق جميعا سبعاً وستين فرقة يمكن أن تضاف إليها بسهولة فرق أخرى بحيث يصل عددها إلى ثلاث وسبعين فرقة.

ومهما يكن من أمر هذه القضية، فإن ما هو مهم من وجهة نظر دراسة تقاليد التقييم العلمية للمدارس، هو أن الشهرستاني يهمل إهمالا كليا ما يسمى بالفرقة الناجية من أهل السنة والجماعة. أي انه لم يعط لها كيانها التاريخي والعقائدي المشخص في هيئة لها ملامحها ووجوهها المتميزة. وبغض النظر عن "الهفوات" التي يمكن العثور عليها في آرائه ومواقفه بهذا الصدد إلا انه استطاع تذليل النواقص الجوهرية المميزة لمن سبقه في هذا المجال. فإننا نعرف من خلال استعراضنا لآراء مؤرخي الفكر المسلمين بهذا الصدد بأن الأشعري اقترب لحد ما من الصيغة "الكلاسيكية" لتحديد فرقة "اهل السنّة والجماعة"، بينما حاول البغدادي تحديد ملامحها اللاهوتية - الفلسفية بدقة بالغة، في حين اخرج ابن حزم عن فرقة "أهل السنة والجماعة" الأشعري نفسه، مع انه من الناحية التاريخية والكلامية يعتبر من أكبر ممثلي "السنة".

لقد حرر الشهرستاني نفسه من هذه المذهبية الضيقة، عندما جعل من مفهوم أهل السنة والجماعة صيغة جديدة لنمط التفكير المنطقي.

فعندما يتناول تباين الفرق، فإنه يشير في النهاية إلى أن "الفرقة الناجية أبدا من الفرق واحدة"[١٩٥]. والمقصود بالنجاة عنده هنا هو كل ما يتطابق مع الحقيقة. وبالتالي فسح المجال أمام جميع الفرق للنجاة في حالة تمسكها بمنطق الحقيقة، أي أن الناجية هي الصائبة. وهي واحدة. وحاول بيان ذلك على مثال الصراع بين فكرتين متناقضتين حول قضية واحدة. إذ لا بد وأن يكون أحدهما مصيبا والآخر مخطئا. بهذا المعنى إن الفرقة الناجية (فرقة أهل السنة والجماعة) بالنسبة له هي الفرقة المتمسكة بالمنطق والعقل، أو على الأقل تلك التي تربط في كل واحد العقل (الرأي) والنص، والمعقول والمنقول. وحتى في حالة افتراض أن الشهرستاني يربط أهل السنة والجماعة بالأشعرية، فإن الأخيرة بوصفها جزءا من الصفاتية، تثير جملة من التساؤلات الفكرية حول مدى دقة هذا الربط. وفي كل الأحوال فإن موضع الاشعرية في سلة الفرقة الناجية، لا تتعدى في افضل الأحوال ميدان علم الكلام دون غيره من الميادين. وهو أمر يتضح من خلال تتبع موقف الشهرستاني من نشوء فرق المعتزلة، التي أدت في إحدى مراحل تطورها إلى ظهور خلاف الاشعري مع أستاذه أبي علي الجبائي (ت - ٣٠٣) في مسائل التحسين والتقبيح. وهو خلاف أدى بالأشعري للانحياز إلى ما يدعوه الشهرستاني "بطائفة السلف" ونصر مذهبهم على قاعدة كلامية فصار ذلك مذهبا منفردا[١٩٦]. وسوف يقرر هذا المذهب ويحققه كل من الباقلاني (ت - ٤٠٣) وأبي بكر ابن فورك (ت - ٤٠٦) وأبي إسحاق الاسفرائيني (ت - ٤١٨). ولم يكن هذا التحول معزولا عن التراث "السلفي"، المستند إلى إثبات الصفات الأزلية من العلم والقدرة والحياة والكلام والمشيئة الإلهية وغير

ذلك. وهو تراث ارتبط علما وعملا بقضية التأويل والموقف منه. فقد توقف مالك بن أنس (ت - ١٧٩) عند التأويل بكلماته الشهيرة عن استواء الله على العرش "الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة". وتبعه سفيان الثوري (ت - ١٦١) وبعد ذلك أحمد بن حنبل (ت - ٢٤١) وغيرهم. إلا أنه توقف لم يكن قادرا على الصمود طويلا في برجه المتعالي، بسبب ترسخ وتوسع منظومة الجدل والخلاف وتطور العلوم وتشعب التجارب الثقافية للحضارة الإسلامية. حينذاك بدأ يتبرعم وسط تقاليد "السلف الصالح" إدراك أهمية بل وضرورة التعامل مع التأويل، بوصفه جزءا من التراث السني نفسه. وهو "إنجاز" جسده عبد الله بن سعيد الكلابي (ت - ٢٤٠)، وأبو عباس القلانسي، والحارث بن أسد المحاسبي (ت - ٢٤٣)، الذين ادخلوا الحجج الكلامية والبراهين الأصولية. وتجلى هذا التحول بصورته النموذجية عند الاشعري، الذي لم تكن اشعريته سوى مدرسة معتزلية من طراز خاص. فقد أدى انحيازه "للسلف الصالح" إلى أن تتحول مقالاته الجدلية مع المعتزلة إلى "مذهب لأهل السنة والجماعة"[١٩٧]. وهو انتقال كان يعني من الناحية المجردة انتقال تقاليد المعتزلة العقلية إلى "أهل السنة والجماعة".

أما بالنسبة لتقييم الشهرستاني للأشعرية ضمن "الصفاتية"، التي ادرج فيها أيضا المشبهة والكرامية، فان اقل ما يقال فيه انه يثير الشك بالنسبة لتمثيلها الفرقة الناجية أو الحقيقة بما في ذلك بالنسبة لقضايا الكلام. ذلك يعني أن تحول مقالاته إلى "مذهب أهل السنة والجماعة" لا يعني انه المذهب الفعلي لها، الذي استطاع أن يحل بصورة "نهائية"

صراع الرأي والنص. والشيء نفسه يمكن قوله على المسائل الفكرية الأخرى التي جعل الشهرستاني من حلها الصحيح تعبيرا عن فهمه لماهية أهل السنة والجماعة. أما لو تأملنا ما افرده الشهرستاني للأشعرية من أوراق، فإنها لا تتجاوز عشر صفحات تناول فيها أيضا الاسفرائيني والجويني (ت - ٤٧٨)، أي اقل بكثير مما افرده لغيرها من الفرق.

ومع ذلك تبقى كل هذه الاعتراضات أمورا ثانوية مقارنة بما هو جوهري في منظومته عن تاريخ الفكر استنادا إلى القواعد والأصول، التي وضعها في أساس تصنيفه للفرق والمدارس. فقد أدت هذه الأصول وظيفة القواعد المنهجية، التي تنطلق من تحديد لمقالات الفرق على أساس الموضوعات الجوهرية للفكر. وبالتالي فان تصنيفها وتقييمها مبني على "حقيقة" الاتجاه الفكري المعني لا على أساس انتمائه لهذه الفرقة أو تلك. مما اجبره على إعادة بناء الفرقة المعنية أو الاتجاه المعني من خلال تحليل وبناء العناصر الأساسية في الفرقة المعنية من أجل نسبها لهذا الاتجاه أو ذاك. وهو عمل يؤدي إلى كسر تكلس الوعي التقليدي وترسبات أحكامه الجازمة عليها. مما يضع بالضرورة مهمة إعادة ترتيبها بصيغة جديدة. لهذا نرى الشهرستاني يدخل في منظومته جملة من تصنيفات الماضي، كالروافض والخوارج والمعتزلة (القدرية) والمرجئة. وفي نفس الوقت نراه يعيد النظر بأسماء بعض الفرق كما هو الحال في موقفه وتقييمه "للصفاتية والجبرية" وغيرها. وذلك لأنه حاول أن يربط ربطا عضويا العناصر الفكرية الأساسية للفرقة واسمها، أي البحث عن تمثيلية الفرقة. من هنا كانت مقارناته الدقيقة كما هو الحال في قوله "المعتزلة مشبهة الأفعال" و"المشبهة حلولية الصفات"، و"المعتزلة

غلواً في التوحيد بزعمهم حتى وصلوا إلى التعطيل بنفي الصفات" أما "المشبهة فقد قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الأجسام"، وغلا "الروافض غلوا في النبوة والإمامة حتى وصلوا إلى الحلول، في حين قصرت الخوارج حتى نفوا تحكيم الرجال"[١٩٨]. بعبارة أخرى، لم يعد التقييم محصورا ضمن إطار كل فرقة، بل وفيما بينها أيضا.

يكشف الاستعراض السابق لصيرورة تقاليد التقييم والمواقف من الفرق والمدارس عن تباين واسع في المظاهر واقتراب في التعامل مع مضامينها. وفيه ينعكس المسار المعقد للثقافة الإسلامية في بحثها عن الاعتدال في المواقف واليقين من تمثل الحقيقة. إذ أننا نقف أمام تنوع يصعب حصره بسهولة. ولو تناولها "فرقة" الغلاة والمواقف منها وتقييمها، باعتبارها الفرقة الاكثر اثارة للجدل في مستوياته السياسية والمذهبية والعقائدية والدينية والفقهية، فإننا نلاحظ إدراج الأشعري والشهرستاني لها ضمن فرق الإسلام، بينما يخرجها البغدادي وابن حزم منه. وإذا كان الأشعري عادة ما يطابق الغلاة مع الشيعة، فإن البغدادي وابن حزم والشهرستاني يضمون إليها فرق الحلولية والإباحية والتناسخية والباطنية كما هو الحال عند البغدادي. كما يدرج فيها قسماً من زيدية وميمونية الخوارج والقدرية المعتزلة في شخصية أحمد بن خابط، وحلولية المتصوفة الحلولية بشخصية الحلاج. وهي صورة يوردها ويتفق معها، وإن بصورة منفصلة ابن حزم والشهرستاني.

إلا أن هذا التباين العميق والواسع أحيانا يكشف عن اتفاق عريض تجاه الفرق المحددة آنفا. فنرى البغدادي يدرج الفرق الخمس عشرة من فرق الغلاة التي يوردها الاشعري وهي البيانية والجناحية والحربية

والمغيرية والمنصورية والخطابية (بفرقها المعمرية والبزيغية والعمرية والمفضلية) وأصحاب تناسخ الأرواح والذمية والشريعية - النميرية، والسبئية والمفوضة، في تصنيفه لفرق الغلاة مع إضافة فرق أخرى. والشيء نفسه يفعله ابن حزم والشهرستاني، رغم التمايز بينهم في ما يتعلق بإضافة الفرق. وهو أمر يمكن إرجاعه أساسا إلى الفارق الزمني بينهم، الذي أفرز في مساره مدارس جديدة وكذلك تعمق إدراك عناصرها الفكرية.

ففي الوقت الذي لا يتكلم فيه الأشعري والشهرستاني عن المتصوفة، نرى البغدادي يفرق بين متصوفة "السنة" والحلولية الغالية، في حين يهاجمهم ابن حزم جميعا. وإذا كان الأشعري يفرز ضمن اتجاه الرافضة أربعاً وعشرين فرقة وهي القطيعية والكيسانية والكربية والراوندية والحربية والبيانية والمغيرية والحسينية والناوسية والإسماعيلية والقرامطة والمباركية والسميطية والعمارية - الفطمية والزرارية - التميمية والواقفة - المطمورة والمفضلية، في حين يفرد الزيدية لحالها بفرقها الست وهي الجارودية والسليمانية والبترية والنعيمية واليعقوبية و"فرقة أخرى"، فإن البغدادي يضع كلاً من الزيدية الكيسانية والإمامية ضمن الرافضة. والزيدية عنده ليس ست فرق بل ثلاث وهي الجارودية والسليمانية والبترية، أما الكيسانية ففرقتان لحالهما، في حين يميز الإمامية بخمس عشرة فرقة يدخل أغلبها في التصنيف الذي أورده الأشعري، لكن بإضافة فرق جديدة. في حين يضع ابن حزم الكيسانية في الزيدية، وينسب أغلب الفرق الأخرى إلى الإمامية الرافضة. أما الشهرستاني فيستعيض عن مفهوم الرافضة بتسمية الشيعة، وينظر إلى

الكيسانية والزيدية والإمامية والغالية والإسماعيلية نظرته إلى فرق مستقلة. فنراه يتفق في موقفه من الزيدية مع البغدادي، وفي موقفه من الإمامية يقترب من تصنيف البغدادي أيضا، في حين يفرز في الكيسانية أربع فرق لها أسماؤها الخاصة، يستمد اغلبها من الأشعري. بينما ينظر إلى الإسماعيلية الخالصة نظرته إلى اتجاه ومدرسة خاصة ومستقلة.

والشيء نفسه يمكن قوله عن تصنيف الخوارج وتقييم فرقها. فقد أورد الأشعري اثنتي عشرة فرقة أساسية وهي الأزارقة والنجدية والعطوية والعجاردة والفديكية والصفرية والإباضية والبيهسية والفضيلية والشمراخية والراجعة والشبيبية. في حين تتفرع من العجاردة خمس عشرة فرقة ومن الإباضية أربع فرق ومن البيهسية أربع كذلك. أما البغدادي فقد قسمها إلى عشرين فرقة أساسية استمد اغلبها مما أورده الأشعري باستثناء فرقتين وهما اليزيدية والميمونية، اللتين اعتبرها من فرق الغلاة. بينما كانت اليزيدية عند الاشعري فرقة من العجاردة، أما الميمونية فإنها فرقة من الإباضية. أما الشهرستاني فيقسمها إلى ثمان فرق رئيسية، وسبع يشتقها من الثعالبة - العجاردة، أما الإباضية فيضمنها ثلاث فرق، كما هو الحال عند الاشعري، باستثناء فرقة "أصحاب طاعة لا يراد الله بها".

وفيما يتعلق بالمرجئة نرى الأشعري يقسمها إلى اثنتي عشرة فرقة وهي الجهمية وفرقة أبي الحسين الصالحي وفرقة يونس السمري وفرقة أبي شمر ويونس وفرقة أبي ثوبان والنجارية والغيلانية وفرقة محمد بن شبيب وفرقة أبي حنيفة وفرقة أبي معاذ التومني وفرقة بشر المريسي والكرامية. بينما نرى البغدادي يدقق هذا التقسيم بصورة يجعل مما

يسميه بالمرجئة الخالصة خمس فرق فقط وهي اليونسية والغسانية والتومنية والثوبانية والمريسية. في حين نظر إلى من اسماهم بالفرق المتذبذبة بين القدرية (كغيلان الدمشقي وصالح قبة) والجبرية (كالجهمية). بينما وضع ابن حزم في المرجئة إلى جانب الجهمية والكرامية فرقة الاشعرية واعتبرها اكثر الفرق ابتعادا عن أهل السنة والجماعة. وهو تقييم يلتقي مع الاشعري في موقفه من الجهمية والكرامية، ويفترق عن البغدادي تجاههما. فالبغدادي يعتبر الكرامية والجهمية والنجارية والضرارية والبكرية فرقاً مستقلة تتميز بالتذبذب والانتقاء، في حين لا يدرج الشهرستاني في حكم الانتقائية سوى الكرامية. أما تقسيمه للمرجئة فيتوافق مع البغدادي بصدد اليونسية والغسانية والثوبانية والتومنية، وعوضا عن المريسية يضع العبيدية والصالحية، التي ادرج البغدادي بعض رجالها ضمن المريسية. ويتميز الشهرستاني عن سابقيه بهذا الصدد، في إفراده فرقا سبق وأن أدرجها البعض ضمن فرق متذبذبة وانتقائية. ولم يعن ذلك قسره للأحكام، بقدر ما كان ذلك نتاجا لتدقيقها استنادا إلى ما هو جوهري فيها. فالتذبذب مفهوم متذبذب، لأنه لا يفصح عن حكم دقيق. وهو حكم مرتبط في نفس الوقت بتكافؤ أقوالها المتضادة، مثل أقوالها بالقدر والإرجاء. كما قد يكون ذلك لسوء فهم ما أرادت قوله. لهذا السبب يزيل الشهرستاني هذا "التشوش" بإدخاله بعضاً منها تحت حكم الجبرية، كما هو الحال في موقفه من الجهمية والنجارية والضرارية، وتحت حكم الصفاتية، كما هو الحال بالنسبة لموقفه من الأشعرية والمشبهة والكرامية. واستند في هذين الحكمين (الجبرية والصفاتية) على ما قدمه البغدادي، وبالأخص إفرازه

إياهما كفرق مستقلة، مع الإشارة في الوقت نفسه إلى خصائص كل منهما، أي اعتبار الجهمية جبرية والمشبهة بقسميها - مشبهة الذات ومشبهة الصفات. في حين لا يورد مصطلح الاشعرية بل مصطلح الصفاتية ثم الكرامية[١٩٩].

وإذا كان تصنيف الفرق السابقة عرضة للاختلاف والتعارض والتضاد، فإننا نرى اجماعا في المواقف من المعتزلة. فالأشعري يتكلم عن اعلام هم ثمة الفرق عند البغدادي يحصرهم بعشرين فرقة، يزيل منها اثنتين وهما المريسية واتباع صالح قبة، اللتين يدرجهما ضمن المرجئة المتذبذبة. في حين يختصر الشهرستاني فرق البغدادي العشرين إلى اثنتي عشرة فرقة وهي الواصلية والهذيلية والنظامية والخابطية - الحديثية والبشرية والمعمرية والثمامية والهشامية والجاحظية والخياطية - الكعبية والجبائية - البهشمية.

إن الاتفاق الذي يميز مواقف مؤرخي الفكر المسلمين من المعتزلة يعكس أولا وقبل كل شئ تكامل الاعتزال وتجانس مدارسه من الناحية النظرية والعملية. إضافة إلى قربهم من الناحية الزمنية من حياة وتأليف المؤرخين أنفسهم. إضافة للدور الهائل الذي قام به المعتزلة أنفسهم بالنسبة لوضع وترسيخ تقاليد التقييم الأيديولوجي والعلمي تجاه أنفسهم والفرق الأخرى. إلا أن الجوهري في ما سبق من استعراض ومقارنة وتحليل لانجازات علم الملل والنحل الإسلامي يقوم في تقريره للتنوع المنهجي والاستتباب النسبي لقواعد التقييم، التي أخذت تفرض نفسها على مسار وعي الذات الإسلامي في التعامل مع الآخرين على مستوى الأفراد والفكر والمدارس والأديان.

* * *



"الأنا الناجية"
والبحث عن اليقين العقلي

لا تجد الثقافة الحية حرجا في التعامل مع نتاجها حتى في أشد صيغه المناهضة لأسسها العقائدية وأصولها الفكرية وقيمها الواقعية والمثالية. لأنها عادة ما تجد في ذلك نتيجة طبيعية لصراع القديم والجديد فيها. لكن عندما يلتئم في نسيجها ما يبدو في مظهره نشازا صارخا، حينذاك يأخذ وعيها المباشر ونفسيتها الاجتماعية بالتوجس والاستنفار، وبالتالي إشراك مؤسساتها وممثليها في صراع حامي الوطيس من أجل الدفاع عن الذات وتحطيم الخصوم. أما استكناه حقيقة ما يجري فيبقى خارج إطار الصراع المباشر. وينبغي أن تهدأ عاصفة الحجاج والجدل لكي تنتأ براعم الاستيعاب الأولية وتقييمه لمجريات الأمور.

فمن المعلوم، أن اللوحة التاريخية لصراع القوى الاجتماعية للأمة الإسلامية لم تكتمل عبر معارك السياسة الحامية ومواجهات الأسلحة الباردة فحسب، بل وفي غمار تطور وعيها الذاتي الأخلاقي. وليس مصادفة أن تتحول معارك الرضى وشرور "الكبائر" إلى العصب الذي آلم الضمير والعقل الإسلامي الأولي.

وكان تتبع علم الملل والنحل لفعالية الخلافات الأولية يصب باتجاه

تصويرها التاريخي المجرد. واستثار ذلك في آن واحد ولع التقييم النقدي وإدراك قيمة الحدود الواقعية للأحداث. بحيث أرغمه على تأمل الخلاف والتباين والنزاع والفرقة. ومهد استعداده لقبول الحديث النبوي القائل بحتمية انقسام الأمة، والإغفال النسبي لما في هذا الانقسام من اتفاق داخلي ورضى بالمصير الشخصي الذي دغدغ ضمير الفرق الإسلامية واجبر عقولها على تأمل معاناتها الداخلية وأفعالها، بوصفه تعبيرا عما هو غيب في "لوحها المحفوظ".

إذ لم يعان الوعي السياسي الأولي للأمة الإسلامية من مأزق الخلافات المبدئية، بقدر ما كان يعاني من تهور البحث عن مبدأ للوفاق والإجماع. ولم تكن هذه الظاهرة حصيلة الخلافات الأولى حول الفاضل والمفضول في الخلافة بعد موت النبي محمد، بقدر ما كانت الاستمرار الطبيعي للمبادئ التي حاول إسلام الرسالة (المدنية) غرسه في الاعتقادات والأفعال.

فقد ربط القرآن حقيقة اعتناق الإسلام برضى أتباعه عن الرسول، بينما تحول رضى الله إلى الشهادة الكامنة عن حقيقة الإيمان. وبقيت هذه العلاقة العقائدية بين الظاهر والباطن في طي الواقع، الذي اختزله فعل الرضى المباشر في أقوال المؤيدين والمعارضين. وكان ينبغي لهذه العلاقة والمعادلة أن تنقلب بصورة كلية من أجل أن يجري إدراك حقيقة معناها، أي كان ينبغي أن يصبح الباطن ظاهرا، والظاهر باطنا، والقول فعلا والفعل قولا. وبالتالي تحول الرضى المباشر إلى رضى قلبي، والرضى الإلهي إلى مصدر اليقين والحقيقة. وهي ظاهرة كان يصعب تصور إثارتها للالتباس و"البدع" في الوعي الاجتماعي دون استفحال التجزئة

الفعلية لقوى الأمة، التي لا يؤدي الافتراق فيها إلى تغير مضمون الوحدة والجماعة، كما لا تصبح الوحدة والجماعة صك الإدانة للخلاف والاجتهاد. إذ لم يكن الجدل" الأولي في الأمة الناشئة بعد موت النبي محمد عن أفعال القناعة والرضى من وحي الروح الأخلاقي وتنظيره اللاهوتي، بل من هيجان النفس الاجتماعية وتصادم المصالح السياسية. ولعل "حادثة السقيفة" التي رافقت اختيار الخليفة الأول تظهر أولوية اليقين البدائي وثانوية الفعل السياسي. فقد أجاب الأنصار اتباع سعد بن عبادة، بعد خطابه بهم ودعوته لهم بالتمسك بزمام الأمور (الرئاسة)، انطلاقا من أنهم "أحق الناس وأولاهم به"، بعبارة "أن قد وفقت في الأمر وأصبت في القول. فأنت مقنع ولصالح المؤمنين رضا"[٢٠٠]. وردّ الأنصار على المهاجرين بعد اشتداد "الجدل"، بأنهم أحب الناس إليهم وأرضاهم لهم. إلا أن مشكلة "الخلافة" السياسية ظلت عالقة في إحساسهم المباشر. لذا نراهم يشترطون المبادلة سواء بصيغة "منا أمير ومنكم أمير"، أو بصيغة "اليوم لكم وغدا لنا"، باعتباره أساس المبايعة والرضا. لهذا أجابوا أبا بكر بعبارة "فلو جعلتم اليوم رجلا منا ورجلا منكم بايعنا ورضينا"[٢٠١]. بينما رد عمر بن الخطاب (ت - ٢٤) هذا الاقتراح باعتباره حلا لا يمكنه "أن يرضي العرب"[٢٠٢]. وأدى هذا الجدل في نهاية المطاف إلى كسر وحدة الأنصار"القبلية" ببروز بشر بن سعد، الذي حاول البرهنة على أن الأنصار ما أرادوا من سابقتهم في الجهاد والدين "إلا رضا الله وطاعة نبيه والكدح للأنفس"[٢٠٣]. ذلك يعني أن الجميع اتفقوا على ضرورة الرضا ولكن في خلاف. والقضية هنا ليست في تعقيد الكلمة بل في محتواها السياسي المختلف. فقد تجاوز الجدل السياسي

الأول حدود "السقيفة" والمدينة إلى "جزيرة العرب" ككل، كما انه أبدع فكرة الرضا والمبايعة ضمن الخلاف. وبهذا يكون قد أعطى للخلاف أبعاده الأخلاقية والروحية من خلال إشراك الأفراد والجماعة في فعل الرضا والمبايعة، أي تقديم الطاعة السياسية الحرة والتلذذ بسعادتها الأخلاقية[٢٠٤].

ونعثر في ما سبق قوله على مسار الخطى الأولية لتشوير الوعي وبراهين الأقوال والأفعال. فإذا كان جدل السياسة قد فتح الأبواب أمام الحل السياسي، فإن الحل السياسي قد أوصدها أمام فوضوية الثأر المعنوي. مما أعطى للوعي الديني السياسي اللاحق في محاولاته تهذيب وجدان الخلاف في الخلافة، صياغة البديهة السياسية القائلة "من رضاه النبي لديننا رضيناه لدنيانا". وهي فكرة تحتوي ليس فقط على التبرير "السني" لما جرى، بل وعلى إدراك حقيقة البراعم الخفية الناشئة للعلاقة بين الدين والدنيا في ظل صيرورة المؤسسات الحكومية وملامح السلطة المستقلة. وكان ينبغي لهذه العلاقة أن تمر عبر مخاض الصراع العنيف من أجل أن تتحول إلى بديهة مقبولة للجميع.

ولعل الخروج على الخليفة عثمان بن عفان (ت -٣٥) هو النموذج الأمثل لهذا المخاض. فقد احتك الضمير الإسلامي للمرة الأولى بواقع انتهاك "الحدود" الإسلامية. ومن الصعب القول، بأن القوى المنتفضة آنذاك قد طابقت في وعيها "النظري" بين مفاهيم الضمير والدين، وبين الحدود والدنيا، إلا أن وعيها "العملي" قد سار في هذا الاتجاه. وهي نتيجة استمدت وجودها التاريخي والفعلي، العقلي والوجداني من قوة التضاد الفاعلة في صيرورة السلطة نفسها. فالسلطة (والدولة) هي

ميدان انفصام والتئام الدين والدنيا. وفيها يمكن تمثل "روح" الإسلام ومعاداته. فإذا كان موت النبي محمد قد قطع صلة الوصل "بالوحي الإلهي"، فإنه أبقى على شكله التاريخي في النص القرآني عرضة لوحي الصراع وتطور الروح المعرفي المتراكم في مجرى التجارب الاجتماعية. لذا نرى أبا بكر (ت - ١٣) يواجه العرب المسلمين في خطبته الأولى بعد البيعة، بالإشارة إلى فكرة أن الله قد بعث النبي بالحق وللتأليف بين قلوبهم والتمكين لهم من دينهم. ومن هنا كانت مطالبته إياهم "بحسن الهدى ولزوم الطاعة"[٢٠٥]. وتمم ذلك بكلماته الشهيرة القائلة "استخلف الله عليكم خليفة ليجمع به ألفتكم وكلمتكم"[٢٠٦]. ولم يغفل موقعه الإسلامي بينهم باعتباره أحدهم. وأكد على أنه ولي عليهم وليس بخيرهم، فإن أحسن فليتبعوه وإن أساء فليقوموه. وإن فرض طاعة الناس له مربوط بطاعته هو لله والرسول، وفي حالة عصيانه لله والرسول فلا طاعة له عليهم[٢٠٧]. وهي أفكار تعبّر عن الحالة التي لم يتجاوز فيها الدين الدنيا ولا بالعكس، ولا الحدود الضمير ولا بالعكس. لقد نظر في خطبته (برنامجه السياسي) إلى وحدة الكل الإسلامي نظرته إلى حلقة متممة ومستمرة للإسلام المحمدي. إذ لم يؤرقه شيء أكثر من الحصول على الرضا الحقيقي. أما الصراعات "القريشية" بعد موت النبي محمد فقد عبرت عن هذه المساعي الحثيثة والمليئة بالمغامرة أيضا من أجل أن تكتسب "البيعة العامة" مظهر الرضا العام. ولم يكن ذلك مجرد رد فعل لاستجواب قاهر، بقدر ما تضمن بحد ذاته على الصيغة الأولية لانكسار الاعتراض الداخلي. لأنه أسس لما يمكن دعوته بقواعد اللجم النفسي والاجتماعي والأخلاقي للفعل المضاد باعتباره نكثا للعهد. وهو أمر

يمكن استشفافه من مطالبة الجميع بقبول "الهدى" والزامهم بالطاعة. ولم تجد الأمة آنذاك حرجا في ذلك مادامت قيادتها توحد في أشخاصها و"بنيتها" السياسية النموذج التاريخي للفضيلة. لهذا أيضا يمكن فهم لماذا لم يجد عمر بن الخطاب حرجا بعد توليه الخلافة في أن يقتضب في خطبته للدرجة التي لم تتجاوز كلمات معدودة شبه فيها العرب بالجمل الأنف المتبع لقائده. في حين لم يقل عن نفسه سوى عبارة "فورب الكعبة لأحملنكم على الطريق"[٢٠٨]. ذلك يعني أن العرب المسلمين لم يجدوا حرجا في حملهم على طريق الحق. وسواء أثار ذلك في وعي معاصريه تخيل أو إدراك صيغة الترابط العقائدي بين الإيمان والحق أم لا، فإن مما لاشك فيه هو ذوبانها العملي في "براهين" الفتح الإسلامي. فقد كان الفتح الصيغة العسكرية لعلاقة الدين بالدنيا. أما في وقت لاحق، عندما أصبح احتدام الجدل المقدمة الأولية لافتراق الأمة سياسيا ومذهبيا، فإن علاقة الإيمان بالحق لم يعد بإمكانها أن تستمر بصيغتها المتفائلة كما كان الحال بالنسبة للمسلمين الأوائل وقادتهم. إذ لم تعد السياسة خادمة الدين، بل الدين خادم السياسة.

فقد كان الدين يتطابق في وعي المسلمين الأوائل مع الحق. لهذا استثار خضوع الحق للسياسة ليس فقط حفيظة الموقف من المؤسسات السياسية الآخذة في النمو، بل ومن حقيقة الحق السياسي. لهذا استفسر عثمان بن عفان، عندما أخذوا يواجهوه بانتقادات شديدة حول تصرفاته السلطوية، قائلا: "أتفتقدون من حقوقكم شيئا؟ فما لي لا افعل في الفضل ما أريد. فلم كنت إماما إذا؟"[٢٠٩]. أي أنه لم يجد حرجا في ليّ عنق الحق بالصيغة التي يرتئيها ما دام هو إماما للمسلمين. بعبارة

أخرى لم يعد الحق معيار السلطة بل السلطة صارت هي معيار الحق. وإذا كان الحق عادة ما يتجسد بصورته المباشرة في الأمور المعيشية، فلأنها ميدان المصالح المباشرة والصيغة الحية لتجلي قيم الحق والعدالة. فالانفصال والتفكك الجزئي بين الديني والدنيوي في سياسة السلطة استثار الوعي الاجتماعي الإسلامي من اجل إعادة اللحمة إليهما. ولم يكن ذلك في الواقع سوى الأسلوب التاريخي لنفي القيم وتعميقها، أو ما أسميته بضرورة المخاض الصعب من أجل أن تتخذ الإشكاليات الاجتماعية والروحية صيغة البديهة المقبولة، أو أن تتخذ الفكرة المنسية قيمتها الجديدة، أو يجري اكتشاف ما في التجارب الإنسانية العميقة من مغزى لا حدود له. آنذاك يتحول اللامتناه في الأفكار إلى قيد ضروري لإبراز مضامين الحقائق الملموسة. أي ينبغي أن يحدث الانكسار العميق في التجربة الحياتية للأفراد والجماعة من أجل أن ترتقي العلاقات القائمة إلى مستويات أعمق وأشكال جديدة في صرح الوعي الأخلاقي والعقائدي. أما بصدد ما نحن فيه، فانه كان يعني ارتقاء وسمو علاقة الدين بالدنيا والضمير بالحدود والإيمان بالحق.

فالجمهور الإسلامي الذي أبدع في تعامله مع أئمة السلطة (الخلفاء) تقليد المبايعة والرضا، سعى في حالة زيغانهم إما لتقويمهم أو الإطاحة بهم، كما هو الحال مع عثمان بن عفان. إلا أن "الزيغ" الأولي والأول، لم يكن انحرافا كليا بقدر ما كان نتاجا لتداخل علائق عديدة، وذلك بفعل بقايا الوشائج المتينة للتجربة الإسلامية الأولى، التي ما زالت تخيم وتجثم على انتصاراتها السياسية والعسكرية روح الأخلاق المتسامية.

لهذا لم يجد الخليفة عثمان حرجا في أن يعلن أمام من كان يحاصره في بيته قائلا إنه سمع النبي محمدا يقول: "لا تتمادوا في الباطل فإن الباطل يزداد عن الله بعدا، ومن أساء فليتب". ومن هنا كانت "توبته" العلنية أمام الجمهور "أنا أول من أتعظ! والله لئن ردني الحق عبدا لا نتسبن نسب العبيد"[٢١٠]. وهنا نقف للمرة الأولى في تاريخ الصراع السياسي أمام ظاهرة السياسة المتأثرة بنوازع الأخلاق الشخصية، رغم أن بواعثها الدفينة لا تخلو من دهاء عملي ومصلحي مباشر. فمما لا شك فيه أن كلمات عثمان بن عفان الآنفة الذكر لم تكن نتاجا لدهائه السياسي. وليس مصادفة أن يقف مروان بن الحكم (ت ـ ٦٥) بالضد من توبته معتبرا إياها تنازلا لا يمكن القبول به. لهذا طالبه قائلا: انقض التوبة ولا تقرٌ بالخطيئة![٢١١]. وهي ظاهرة تعكس التداخل الخفي للمتناقضات وإمكانات ردود فعله المتضادة. من هنا تعليق طلحة في وقت لاحق على مقتل عثمان بعبارة "إن عثمان خلط الذنب بالتوبة حتى كرهنا ولايته وكرهنا أن نقتله"[٢١٢].

لقد جمّعت صيرورة الدولة الإسلامية عوالم متناقضة. إلا أن الأمة لم تبحث في هذه المتناقضات عن يقين جديد، بقدر ما أنها وجدت في حركاتها المتضادة استيعابا "حقيقيا" له. ولا يعني ذلك اضمحلال "آفات النفس" و"رذائل" الجاهلية، بقدر ما أنه عكس الصورة التي تشابه في شاعريتها هطول الأمطار الخاطفة في صحراء الجزيرة، أي كان من الصعب التمييز بين لذة النظر وفائدة الغوث ورحمة السماء. لقد جرى أخذ كل ما هو موجود على أنه جود.

ففي تلك المرحلة لم يعان القلب الإسلامي بَعْدُ من معضلات الوجود والروح. ولم تعرف صروحه المادية بعد صحارى الروح. لكنه مع ذلك

أدرك منذ وقت مبكر خطورة الجدل وفعله المخرب لمعنى الوجود. وجرى التعبير عن هذا الإدراك في مفاهيم الأول والآخر، والدين والدنيا، والإيمان والحق، بحيث أعطى لفعل الجهاد القديم معنى الأسلوب الأمثل لاستعادة المعنى الحقيقي "للأول" و"الدين" و"الإيمان" الإسلامي. إذ لم تكن حقيقة الجهاد سوى الأسلوب "الأخير" و"الدنيوي" تجاه عوالم الانحراف عن المبادئ. وهو السبب الذي يفسر سر الاندفاع العارم لقوى المعارضة الإسلامية الورعة في مواقفها من "خلط التوبة بالذنب". فهي لم تجد في الكلمة مبررا للفعل، مع أنها لم تنف أهميتها بالنسبة للروح. وقد جعلها ذلك أسيرة الكراهية، باعتبارها قوة وفعلا سلبيا. والشيء الجديد الذي كان يمكن إعلانه كبديل لإعلان التوبة هو رفع الجهاد إلى مصاف العمل، والعمل إلى مصاف الحق. لهذا كان "الخطاب" السياسي الروحي الذي وجهه علي بن أبي طالب (ت - ٤٠) يدور ضمن أولوية السياسة والأخلاق. إذ نراه يشدد على أن من يبسط يده بالمعروف ابتغاء وجه الله سيعوضه ما أنفق في الدنيا ويضاعف له في الآخرة، وأن لسان الصدق افضل من كل ثروات الدنيا، وأن الكبرياء والعظمة هما دعوى باطلة، لأن الدنيا عرضة للزوال. لهذا طالب اتباعه بالفزع إلى قوام الدين وإقام الصلاة وأداء الزكاة والنصيحة للإمام وتعلم الكتاب (القرآن) والتصديق في الحديث والإيفاء بالعهد إذا عاهدوا وأداء الأمانات إذا ائتمنوا، وعمل الخير، إذ لا يفوز بالخير إلا من عمل الخير"[٢١٣]. ذلك يعني أن الإمام عليا سعى لإعادة ربط القول بالفعل، كما عبر عنه بكلمات بسط اليد ولسان الصدق أفضل من المال. فقد أتقن المسلمون قول الكلمة التي لم تعد في حالات عديدة مصدرا للفعل فيما مضى. مما حول الفعل

إلى مقدمة إعادة تهذيب الكلمة. ومن ثم ضرورة ذوبان القول والفعل في استيعاب الفكرة الكبرى القائلة بأن الدنيا عرضة للزوال وانه لا معنى لها خارج حقيقة الصور الموحدة للأمة من صلاة وزكاة وغيرها، باعتبارها مقدمات عقائدية ـ عملية وروحية للاشتراك الفعال في تغيير الواقع السياسي، أو ما أسماه بالنصيحة للإمام. وبما أن قيام هذه النصيحة يستلزم وجود أساس متين، فإن تعلم الكتاب وتصديق الحديث هو المقدمة الواعية للوفاء بالعهد والأمانة. انطلاقا من أن الوفاء بالعهد والأمانة ليست أفعالا سياسية فقط، بل وأخلاقية أيضا.

مما سبق يتضح، بأن البرنامج السياسي ـ الأخلاقي للإمام علي قد اختزل في عبارته البليغة تجربة الخلافة الراشدية. فمن الناحية الظاهرية يبدو خطابه شديد الشبهة بخطاب الخليفة الأول. إلا أن أبا بكر لم يعان من ثقل مهمة الرجوع إلى الإسلام "المحمدي". لقد نظر إلى أفعاله كاستمرار لأفعال النبي، بينما تحسسها علي بن أبي طالب واستوعبها كرجوع إليه. وهو رجوع لم يستطع تجاهل الإفرازات التي لازمت صيرورة الدولة. إذ لا أساس للرجوع بحد ذاته ولا معنى له خارج مجرى هذه العملية ونتائجها التي أفرزت انكسار قيم الإسلام السياسية والأخلاقية الأولى. لهذا كان خطاب الإمام علي بمعنى ما بديلا سياسيا وأخلاقيا تعرض للهزيمة السياسية والفلاح الروحي[٢١٤].

خطا هذا الانكسار في مظهره القهقري خطوة إلى الأمام في مجاري تعميق الروح المعرفي والبحث عن اليقين الأخلاقي. وكما هو الحال في كل مراحل الانتقال التاريخية الكبرى لم يكن سهلا بالنسبة للقوى الاجتماعية المتصارعة أن تصل إلى مساومة عقلانية بصدد القضايا

المختلف فيها، رغم اعترافها العلني بتسامي الأهداف والغايات. فقد كان من الصعب آنذاك إيجاد الصلة الواقعية بين العقل والأخلاق في ميدان غير ميدان السياسة. فهي البوتقة التاريخية الوحيدة آنذاك القادرة على صهر العقل والإيمان، والفضيلة والرذيلة، والواقع والوهم لكي يتسنى للجميع إعادة النظر بتجربة الأمة واقتراح المعايير المثلى للأمور. وليس مصادفة أن تكون قضية الإيمان والإسلام من بين أكثر هذه القضايا الفكرية جوهرية في العهد الأموي. فإذا كانت مرحلة الانتقال الحاسمة من عصر الخلافة الراشدية إلى الخلافة الملكية (الأموية) قد اقترنت بهزيمة المشروع الإصلاحي الأول للإمام علي، فإن بداية العصر الأموي اقترنت بظهور قضية "مرتكب الكبائر"، باعتبارها الصيغة المباشرة لوعي ظاهرة الانتقال هذه. حينذاك اتخذت تحولات العصر العاصفة وانحراف السلطة عن التصورات والقيم الإسلامية الأولية تعبيرها الملموس في الموقف من عمل الإنسان والجماعة. إذ لم يعد اعتناق الفكرة وحتى المجاهرة بها دليلا على حقيقة الانتماء الروحي. مما أدى إلى بروز جوهرية العمل.

هناك ارتباط يصعب تجاهله وفصم عراه بين الفرد والجماعة والسلطة في الميدان الاجتماعي والسياسي. وهي ارتباطات لم تكن مجهولة الهوية بالنسبة للوعي الإسلامي منذ بداياته الأولى. إلا أن ما يتميز به هذا الوعي، على الأقل حتى القرن الثالث، كونه ظل متمركزا حول الفرد والأمة، والمسلم والجماعة. مما صبغ في حالات عديدة مضمون العبارات والأهداف السياسية، وبالأخص فيما يتعلق بالموقف من السلطة. فهو لم ينظر إليها نظرته إلى مؤسسة مستقلة بذاتها. ولم يكن ذلك معزولا عن

تقاليد الخلاقة وفكرة القرآن عن الله والإنسان، والأبعاد الاجتماعية والأخلاقية في التوحيد الإسلامي. فقد ظلت هذه العلاقة تحكم جملة من تصورات وأحكام المفكرين. وتحولت ثنائية الإسلام والإيمان المتجزئة إلى محك لهذه العلاقة. وكشفت عما في ذلك من تعارض وصل أحيانا حد القطيعة، بسبب غياب المعيار الملموس والحد الوسط الفعال ووحدتهما الضرورية. وفي هذا يكمن سر ظهور الخوارج، كما نعثر عليه في وعيهم السياسي والعقائدي. وليس مصادفة أن تنتقل معايير الالتزام الديني (الإسلامي) إلى ميدان الأخلاق العقائدية العملية، التي رفضت بصورة قاطعة تجزئة الإسلام والإيمان. إذ وجدوا فيها "خيانة" كبرى للمبادئ، وتبريرا يفضح موت الورع.

فقد أعطى الخوارج كل شيء لله، أي أنهم اشتروا أنفسهم ابتغاء مرضاة الله. وجعل ذلك من ممارستهم العملية صيغة مكثفة للأخلاق الصارمة. ولم يكن ذلك فعلا سلبيا أهوج، بقدر ما انه ساعد على رسم حدود الأخلاق وآداب السلوك انطلاقا من إدراكهم لقيمة الفكرة المتسامية. وإلا فكيف يمكن يا ترى تحديد رضى الله عن الخلق؟ أما الحل الأول والمباشر لهذه القضية فقد كان افتراضا أوليا أملته فعالية الصراع الاجتماعية وغيب الآفاق السياسية وليس نتاجا لليقين الأخلاقي وأهدافه المعلنة. لهذا تحول ما بدا في يقين الخوارج آنذاك حكما لله إلى إشكالية فعلية. أما الأسئلة المتعلقة بماهية المعيار الذي يمكن على أساسه القول بأن هذا السلوك أو ذاك هو الوحيد الحق من وجهة نظر الله؟ وما هي الصفات والغايات الحقيقية والقيم المطلقة الموجودة في الله كما تصورها الخوارج لأنفسهم؟ التي أعطت لهم شهادة اليقين الحق في السر

والعلانية، والغاية والوسيلة، والقول والفعل، فإنهم أجابوا عليها ببساطة متناهية: إنه العمل! عملهم الظاهري الملموس والمباشر، المعبر عن يقين الفعل الساعي إلى "كسب" رضى الله. بعبارة أخرى، لقد عكس الخوارج التضاد الواقعي بين الخالد والعابر، وسعوا لتذليله في العمل المباشر. فالخوارج لم ينهكوا أذهانهم الرقيقة بسبب الجهل أو الشك في حوارات الأنا الأنانية، أو مبايعات الجماعة الخنوعة أو خشونة السلطة وتعسفها، أو الصمت المرائي "للعقل العملي"، بل بحثوا عن الخلود في الزمن العابر. لقد انهمكوا في دراما الانتظار الفعال "ليوم الدين". وجعلهم ذلك يبنون قلاعهم في صحراء المعارضة. وحالما تنتهي معارك السلاح تتلاشى في آثار الزمن الغابر، ويبقى خلودها في مجرى الحياة كدليل على ديمومة الأنا الأخلاقية.

أفلح الخوارج في استثارة المعارضة الأخلاقية كرديف للعمل السياسي. ولم تكن فكرتهم عن وحدة القول والعمل سوى التجلي الظاهري لوحدة الإسلام والإيمان، والدين والدنيا، والعدالة والسلطة، والحق والجهاد. وإذا كان الخوارج قد صاغوا فكرة التوبة باعتبارها مقدمة الفعل، فإنهم لم يستلهموا بذلك تجربة الانتقال الحاسمة من عالم الجاهلية إلى عالم الإسلام، بل تحسسوا الأثر الفعال للإسلام المثالي على عالم الإسلام الواقعي. وشكلوا بهذا المعنى استمراراً مخلصا لمجابهة واقع انكسار قيم الإسلام السياسية والأخلاقية. أي أنهم ربطوا الضمير بالحدود إلى الدرجة التي أصبحت المرجئة مقارنة بها تبدو خرقة بالية.

أما المرجئة فقد جمعوا تجربة الماضي وإعادة تأمله في المسار الضروري الذي ينبغي للضمير أن يقطعه من أجل أن يمتلك هيكله

الخارجي الأمثل. فقد تمثل المرجئة نفس الصيغة الشكلية المميزة لأخلاق الخوارج عن وحدة القول والعمل، والإسلام والإيمان، إلا أنهم صاغوا هذه الوحدة في فكرة وحدة الإيمان، ونفي التبعيض عنه. فقد ركز المرجئة أفكارهم حول أولوية النية والعقد وتأخير العمل، مما جعل بالإمكان الجهر علنا بفكرتهم الشهيرة القائلة، بأنه لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. ذلك يعني انهم تمثلوا من الناحية الشكلية تقاليد الحدود الصارمة للشيعة والخوارج، لكنهم افلحوا في تذليل عقبات التكفير والاتهام، عبر نقلهم متضادات الضر والمنفعة، والإيمان والكفر، والمعصية والطاعة إلى أعماق الروح الإنساني، أي الى القلب والنية والمعرفة. وشكلوا بهذا المنحى نموذجا فكريا جديدا لأسلوب المساومة الحرة، وعمليا هجينَها الأمثل. ولم يعن ذلك أنهم كانوا يرون على الدوام في أفعالهم وأفكارهم مساومة تقترب من حيث أبعادها الداخلية من معنى الحرية، كما لم ينظروا إلى الحرية المقيدة باعتبارها أسلوبا ضروريا لسمو الروح. لكنهم ساهموا عمليا في تحرير الروح والجسد بنقلهما من ميدان السياسة (المميز للشيعة والخوارج) إلى ميدان القلب (الأخلاقي).

فقد تمثل المرجئة تقاليد المعارضة الفكرية من خلال مقالاتهم عن أولوية النية وأحقية الخلافة كما حدثت تاريخيا، وتمثلوا تقاليد المعارضة العملية للخوارج من خلال مقالاتهم عن تأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة. وبهذا يكونون قد ساهموا في بلورة تقاليد المساومة السياسية، ولكن من خلال إزالة الغضب البهيمي من أعماق الأمة. وهو سلوك أدى إلى استكمال مساعي الاتجاهات الأخرى لاستعادة كيان الأمة الروحي على أساس الفكرة القائلة بوحدة الإيمان وكونه واحداً لا

يتبعض ولا يزيد ولا ينقص. وفي هذا تكمن المأثرة التاريخية والمعرفية للمرجئة. فقد استطاعوا أن يربطوا الإيمان بالمعرفة. فقد قالت الفرقة اليونسية منهم بان الإيمان هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه[٢١٥]. أما الغسانية والثوبانية، فقد نظرتا إلى الإيمان باعتباره "المعرفة بالله وبرسوله والإقرار بما أنزل الله"[٢١٦]. وقالت الصالحية "الإيمان هو المعرفة بالله على الإطلاق، وهو أن للعالم صانعا فقط"[٢١٧]. إلا أن هذه المعرفة لم تكن معرفة مدرسية ـ كلامية خالصة، بقدر ما أنها ارتبطت من حيث حوافزها بالورع الأخلاقي. لهذا السبب كانت هذه المعرفة في جوهرها معرفة أخلاقية. ويظهر ذلك أيضا في إدخال فرق المرجئة جميعا عنصر المحبة في المعرفة. فمعرفة الله باعتبارها إيمانا لا يمكن عزلها عن المحبة له بالقلب، كما تؤكد اليونسية[٢١٨]. بينما شددت الصالحية على أن معرفة الله "هي المحبة والخضوع له"[٢١٩].

حددت أفكار المرجئة هذه عن الإيمان، موقفهم من وحدته غير المتبعضة، وثباته الدائم وأولوية العقد والنية على العمل، لا على معنى عرضية العمل، بل على معنى "فيضه" الجوهري. لهذا نرى اليونسية تشدد على أن الإخلاص والمحبة هما الأصل وليس العمل والطاعة (الظاهرية)، بينما نظرت الغسانية إلى الاعتقادات الشكلية باعتبارها قضايا وراء الإيمان، بل غير داخلة فيه. وجعلهم ذلك يطالبون "بالإيمان الخالص واليقين الصادق". مما حدد موقفهم من الفعل. فالتومنية، على سبيل المثال، عندما اعتبرت قتل النبي كفرا، فليس لأجل الفعل (فعل القتل) بل لكونه تعبيرا "عن الاستخفاف والعداوة والبغضاء"[٢٢٠].

إن هذا التعمق الأخلاقي في النظر إلى الأفعال، هو النتاج الطبيعي

لتعمق وعي الذات الاجتماعي. وإذا كان المرجئة قد مثلوا في منحاهم العملي النقيض الظاهري والمباشر للخوارج، فإنهم كانوا من حيث البواعث الفكرية، تعبيرا واقعيا عن نفيهم الفكري. وهو الأمر الذي أدى إلى بروز عنصر المعرفة وفتح مصراع العقل الأخلاقي الأول. فإذا كانت مدارس الارجاء الأولى قد اكتفت بالإشارة إلى فكرة المعرفة باعتبارها إحدى الخصال الجوهرية للإيمان (كما هو الحال بالنسبة لليونسية والغسانية) فإنهم توسعوا لاحقا، كما هو الحال عند الثوبانية والصالحية، بحيث أخذ العقل يزاحم المحبة في منظوماتهم الفكرية.

فنرى الثوبانية تدرج في الإيمان فكرة "كل ما لا يجوز في العقل أن يفعله وما جاء في العقل تركه فليس من الإيمان"[٢٢١]. ذلك يعني أنها وضعت حدودا للعقل في الفعل، ومدى للإيمان في العقل. إنها عقلنت الإيمان بإدخال عنصر العقل، وأخلقت العقل بتثمين قيمته الفعلية (الفاعلة). والعقلي في الإيمان هو الفعل الواعي لطبيعة المضرة، أما المتروك عقلا فلا يمكنه أن يكون إيمانا. وبهذا تكون قد قدمت شرط الرفض الأخلاقي للمضرة على شرط التجويز العقلي للترك الاختياري. أما محاولة الفرقة الصالحية المطابقة المجردة بين الإيمان والمعرفة (أو ما دعته بمعرفة الله على الإطلاق) فقد جعلها تتوصل إلى أن الكفر هو مجرد الجهل بالله على الإطلاق. مما الزمها بالنظر إلى العقل وموقعه في المعرفة. فإذا كانت المعرفة بالله على الإطلاق هي العنصر الجوهري في الإيمان، فإن كل "الزوائد" الأخرى تصبح معارف إضافية لا تحتوي بحد ذاتها على عناصر الإيمان. وهو الأمر الذي جعلها تجهر بفكرة "يصح في العقل أن يؤمن بالله ولا يؤمن برسوله"[٢٢٢].

وقد أدى دخول فكرة الإيمان دهاليز الجدل العقلي إلى أن تصبح مادة للشكوك المعرفية. وهي المقدمة الطبيعية التي تعطي للإيمان وتسحب من تحت قدميه في آن واحد أرضيته النفسية التقليدية. غير أن لهذه الأرضية حركتها الخاصة في مختلف المراحل التاريخية والحضارات. وهي عادة ما تلازم حالات الانكسار المعرفي والروحي الذي يرافق هزات الوجود الاجتماعي وبنيته السياسية. وكان ينبغي لهذا الواقع أن يبلغ ذروته من أجل أن يفسح المجال لإعادة النظر بكل ما جرى ويجري. وهي المهمة التي أنجزها المعتزلة.

بدأت المعتزلة حركتها بفكرة المنزلة بين المنزلتين وأنهتها بإعلان انتصار عقلها الخاص. وارتبط ذلك تاريخيا بالفعل الذي شكل بحد ذاته استمرارا جديدا لتقاليد المساومة الفكرية. لكنها مساومة لم تذلل اتجاه ما واحداً، كما هو الحال بالنسبة لموقف المرجئة من الخوارج والخوارج من الشيعة، بل من خلال صياغة رؤية عقلية معتدلة شكلت نموذجا لفكرة "الوسط الذهبي". لقد أبعدت التطرف الظاهري والباطني، والواقعي والضمني، وحلت محله مركزية البديل العقلاني. واستطاعت أن تتوج ظهورها بصعود العقل الأخلاقي. وأدى هذا بدوره إلى سيطرة العقل "المجرد"، الذي افترض كجزء من "إيمانه" إخضاع كل ما في الوجود والأحكام إلى غربلة الشك واليقين.

لم يكن دفع المعتزلة للعقل إلى وسط الوجود الثقافي للخلافة تتويجا لحالة الشك واليقين، بقدر ما كان تعبيرا عن الحالة المعرفية والإيديولوجية التي جمعت في ذاتها تجربة الماضي وصراع القوى المختلفة. وقد أدى ذلك إلى فتح طريق العودة الدائمة للماضي وتأمل

آفاقه المغرية. ومن هذا المنطلق استطاعت أن توصل الوعي الكلامي إلى نتيجة مفادها، أن الحقيقة شيء لا يمكن قبوله ببساطة.

توج صعود المعتزلة واستكمال وعيها الكلامي حصيلة التحولات العاصفة في تاريخ الأمة الإسلامية وضميرها. فقد أصبحت السياسة منذ زمن طويل خالصة لحالها. وتحول الإيمان والروح إلى موضوع للجدل الدائم. أما الحقيقة فإنها يقين لا يمكن قبوله دون شك وشكوك. وبهذا تكون الخلافة قد عانت من انكسار كيانها الاجتماعي السياسي وكينونتها الأخلاقية ويقينها بحقائق الإيمان. وهي الأشواط الضرورية لاستكمال وعيها الذاتي الحقيقي. ومنذ ذلك الحين كان لابد لكل حركة باحثة عن اليقين من أن تتمثل بالضرورة هذه الأشواط باعتبارها درجات منفية في وعيها الذاتي.

* * *

"الأنا الناجية"
البحث عن اليقين الروحي

على الرغم من أن ظهور المتصوفة لم يكن انعكاسا مباشرا لانكسار الكيان الاجتماعي - السياسي والكينونة الأخلاقية ويقين الحقائق الإيمانية، إلا أنه لا يمكن إغفال ما في منظوماتهم العلمية والعملية من تأثير خفي وغير مباشر له. فقد تمثل التصوف هذه الأشواط وأعاد إنتاجها في وحدة الطريقة والشريعة والحقيقة. ومن الممكن رؤية انكسار قيم الوجود الاجتماعي والسياسي في "زواياه"، التي تحولت إلى حجر الزاوية في صرحه الوجودي، وانكسار قيم الأخلاق واليقين في أفكار المتصوفة عن الحق والحقيقة. كما حصلت مساعيهم للنجاة في ظل افتراق الفرق على تجسيدها المناسب في سلوكهم "طريق الله". فهم السائرون والسالكون لطريق الحق.

واستجابت هذه الصيرورة التاريخية للتصوف من حيث مضمونها لمنظوماته المجردة عن العوام والخواص وخواص الخواص، والشريعة والطريقة والحقيقة. ولم يَسْعَ المتصوفة من وراء ذلك إلى وضع أنفسهم بالضد من الآخرين أو فوقهم. وعلى خلاف الفرق الإسلامية الأخرى لم يجدوا حرجا في أن ينتقدوا أنفسهم فقط، لأنهم وجدوا فيه الأسلوب

الوحيد لتذليل الجهل والرذيلة. لهذا نظروا إلى مفهوم "الفرقة الناجية" من منظور النفي الدائم للمقام. وبهذا يكونون قد نقلوا الجدل النظري إلى ميدان الروح الأخلاقي. ولم يعد الروح الأخلاقي ميدانا مستقلا قائما بذاته، بقدر ما اصبح "طريق الأبد"، الذي تتكشف فيه حقائقهم المتناهية وأجوبتهم غير المتناهية.

فقد رد يوسف بن الحسين (ت - ٣٠٤) عن سؤال حول معنى التوحيد قائلا: "هناك توحيد العوام وهو الانفراد بالوحدانية بذهاب رؤية الأضداد والأنداد والأشباه والأشكال مع السكون إلى معارضة الرغبة والرهبة بذهاب حقيقة التصديق ببقاء الإقرار. وتوحيد أهل الحقائق على الظاهر، وهو الإقرار بالوحدانية بذهاب رؤية الأسباب والأشباه بإقامة الأمر والنهي في الظاهر والباطن بإزالة معارضة الرهبة والرغبة مما سواه بقيام شواهد الحق مع قيام شواهد الدعوة والاستجابة. وتوحيد الخاصة وهو أن يكون العبد بسرّه ووجده وقلبه كأنه قائم بين يدي الله تجري عليه تصاريف تدبيره وتجري عليه أحكام قدرته في بحار توحيده بالفناء عن نفسه وذهاب حسه بقيام الحق له في مراده منه فيكون كما كان قبل أن يكون"[٢٢٣]. ولم يَسْعَ هو من وراء ذلك لصياغة هرمية التوحيد أو معارضة درجاته ومستوياته، بقدر ما أنه حاول التعبير عن خصوصية الطريق الصوفي وعالمه المتميز في التعامل مع قضايا الوجود ووجودهم ووجدهم فيه، وبيان ذلك على مثال علاقة العابر بالخالد والمتناهي بغير المتناهي.

وليس هذا بدوره سوى إحدى صيغ تجلي المنظومة المجردة لوحدة الشريعة والطريقة والحقيقة. فقد أجاب أحد المتصوفة بثلاثة أجوبة على سؤال واحد يتعلق بماهية الصوفية أحدها "جواب بشرط العلم وهي

تصفية القلوب من الأكدار واستعمال الخلق مع الخليقة واتباع الرسول في الشريعة، وجواب بلسان الحقيقة وهو عدم الأملاك والخروج من رق الصفات والاستغناء بخالق السماوات. وجواب بلسان الحق أصفاهم بالصفاء عن صفاتهم وصفاهم عن صفايتهم"[٢٢٤]. وليست هذه الثلاثية سوى الصيغة الظاهرية للنفي الباطني الدائم، الذي نعثر عليه في الالتواء المتنوع لتجاربهم الفردية والجماعية. كما نعثر فيه بالقدر ذاته على استقامة الوحدة الصوفية. وليست وحدة الشريعة والطريقة والحقيقة سوى أسلوب التعبير عنها لا غير. فالصوفية هم "العلماء بالله وبأحكام الله، والعاملون بما علمهم الله، والمتحققون بما استعملهم الله، الواجدون بما تحققوا، الفانون بما وجدوا. لأن كل واجد قد فنى بما وجد"، كما قال أحدهم[٢٢٥]. أي أننا نقف أمام نفس ثلاثية العلم والعمل والحال، التي "تفنى" في مظهرها العابر النفي الباطني الدائم. لان الجوهري في التصوف ليس مبدأ الخضوع بل هو مبدأ الفناء. فهي النهاية ـ اللانهاية، الذي يؤدي إليه كل وجد معرفي وأخلاقي حقيقي. فالجميع تجزؤ الوحدة، في حين أن حقيقة الكل في الوحدة. وهو الأمر الذي جعل سراج الدين الطوسي (ت – ٣٧٨) يعلق على سبب تسميتهم بالصوفية دون غيرها من الأسماء المستمدة من الأحوال كالزهد والتوكل قائلا، بأن علة ذلك تقوم في انهم لم ينفردوا بنوع من العلم دون نوع، ولم يترسموا برسم من الأحوال والمقامات دون رسم. وذلك لأنهم "معدن جميع العلوم ومحل جميع الأحوال المحمودة والأخلاق الشريفة سالفا ومستأنفا"[٢٢٦]. لقد أراد القول، بان وعي الذات الصوفي لا يضع نفسه بالضد من فرق الإسلام الأخرى، بقدر ما أنه يجعل من نفسه معدن الحقيقة، أي التجلي الأمثل لوحدة العلم والعمل والإخلاص لها في الحال.

فقد اتخذ التصوف في وعي الصوفية هيئة "العلم الذي ليس له نهاية، لأنه إشارات وبواد وخواطر وعطايا وهبات يغرفها أهلها من بحر العطاء"[٢٢٧]. بينما سائر العلوم لها حد محدود[٢٢٨]. وإذا كانت جميع العلوم، "تؤدي إلى علم التصوف"، فإن علم التصوف لا يؤدي إلا إلى نوع من العلم "ليس له نهاية، لأن المقصود ليس له غاية" كما يقول الطوسي[٢٢٩]. لان العلم الصوفي ليس مجرد مجموعة من العلوم بل هو نفيٌ كليٌّ لها، يكشف عن عدم تناهيه في الطريقة والحقيقة. وفي ذلك يكمن أحد الأسباب الأساسية وراء النظرة الجزئية لهم من جانب الآخرين وبالتالي عدم فهم حقائقهم. وفي هذا أيضا كمن تنوع الصوفية المجهول بالنسبة "للغرباء" عنهم، كما جعلهم أنفسهم يتحولون إلى "غرباء" في أعين من حولهم. بينما رفعوا هم هذه الغربة إلى مصاف الفكرة الشاملة القائمة، كما عبّر عنها الجنيد (ت - ٢٩٧) شعرا:

تغـــرب أمـــري عند كل غـــريب

فـصـرت عـجـيـبـا عند كل عـجـيـب

ولم تكن هذه الغـربة والعـجب في الواقع سـوى انطبـاع أولئك "الواقفين" خارج "الطريق" لا السائرين فيه. لهذا حذر المتصوفة من "يبسط لسانه بالوقيعة في قوم لا يعرف حالهم، ولم يعلم علمهم، ولم يقف على مقاصدهم ومراتبهم فيهلك، ويظن أنه من الناصحين"[٢٣٠]. وإذا كان هذا التحذير ترافق تاريخيا مع الأحداث المأساوية التي توجت بقتل الحلاج عام ٣٠٩ وردا عليه في نفس الوقت، فإنه احتوى أيضا على محاولة بيان تعقيد الأفكار والمفاهيم الصوفية و"حقائقهم" التي عادة ما كان يجري فهمها بصورة مقلوبة أو مشوهة. ولم يكن هذا التشوه في الفهم نتاجا لقصر البصيرة، بل ولقصر الحكم الظاهري أيضا.

إن تحذير الصوفية للفرق الإسلامية الأخرى من مغبة التسرع في إصدار الأحكام يستند إلى فكرتهم عن الطريق. إذ لا يمكن قياس أحكام المتصوفة ورمزيتهم الخلابة بأحكام المنطق المجرد. فالأخير عادة ما يتعامل مع الموجودات بصورة مجردة، في حين أن "منطق" الصوفية هو تعبير عن "مواجيد القلوب ومواريث الأسرار ومعاملات القلوب". وبالتالي، فإن حقيقة الحكم عليها لا تكون إلا لمن نازلها وخاض غمارها. إذ يصعب على من سلبت عزيمته أن يعلم الآخرين فضيلة الشجاعة، كما أن من الصعب بالنسبة للشجعان تقبل "فعالية" الجبن و"قيمته" الحياتية.

لقد أدرك المتصوفة فرديتهم المتميزة وأجبروا أنماط التفكير الأخرى على ضرورة التحرر المعرفي. ولم يمارسوا هذه "المنهجية" باستعلاء "اليقين" المسطح، بل عبر تقديم حقائقهم للآخرين ولأنفسهم. فقد اكتفوا بذاتهم كالحقيقة!! وإذا كان سلوكهم الظاهري يبدو عديم المبالاة تجاه الآخرين، فانه كان في الواقع نتاجا لتحكم "عين الرحمة" في بصيرتهم وروحهم الأخلاقي. لهذا لم يقدموا أنفسهم على انهم نفي مباشر للآخرين، بقدر ما سعوا للنظر إلى أنفسهم نظرتهم إلى جداول الحقيقة والحق الساري. وهو سبب تناولهم في كتبهم "الطبقية" شيوخهم (أعلامهم) ومفاهيمهم (من مقامات وأحوال وآداب المريد) فقط، أي أنهم لم يحشروا أنفسهم في معمعة "الفرقة الناجية" وتكفير الفرق. فقد كانت هذه المفاهيم بالنسبة لهم تعبيرا عن الجهل والرذيلة.

ولعل الاستثناء الوحيد في تقاليد الصوفية بهذا الصدد هو ما وضعه عبد القادر الجيلاني (ت - ٥٦١). فالمتصوفة لا تقر لعلم الكلام ومقالاته بأهمية جوهرية في "براهينها". اللهم باستثناء تلك الميادين

التي أدخلها الغزالي (ت - ٥٠٥) في عالم الصوفية النظري والعملي، عندما اعتبر الكلام علما للدفاع عن عقيدة العوام. وقد جعل الجيلاني من هذه الفكرة أساسا لتقييم الفرق. ولم يكن ذلك معزولا عن حنبليته. ففي الفصل المتعلق في (بيان الفرق الضالة عن طريق الهدى)، يسير في نفس خط المذهبية الصارمة ومقالاتها حول انقسام الأمة وفرقها، من أجل البرهنة على أن أهل السنة والجماعة هي الفرقة الممثلة لطريق الهدى. بينما لم تكن هذه الفرقة في مقالاته، سوى فرقة الحنابلة[٢٣].

فقد تسامى المتصوفة أخلاقيا للدرجة التي لم يردوا على من يعارضهم حتى بالاسم. فقد كان التصوف من حيث الجوهر نفيا لتقاليد الفعل ورد الفعل. وذلك لأن من ينظر إلى حقيقة الكل لا يرى غير الوحدة بوصفها نعمة. لهذا سارت مناهجهم صوب تعميق وعي الذات، لأنهم انفسهم كانوا نتاجا لتلقائية الروح الأخلاقي المتصير في آلية الحق. وقد جعل ذلك من الصعب عليهم الاندماج في تقاليد الانتماء المذهبي والتصنيف العقائدي. وهي حقيقة أول من أدركها الصوفية أنفسهم. ولعل الفكرة التي أوردها الطوسي بصدد تسمية أهل التصوف دليلا على ذلك. فهو ينطلق من أن المتصوفة لم تسم باسم آخر لأنهم لم ينتسبوا إلى نوع معين من العلوم (مثل الفقه والكلام واللغة والفلسفة) وبالتالي من الصعب إدراجهم في أية فرقة من الفرق. لقد اختاروا لباس التصوف (الصوف) لأنه لا يمت إلى حقيقتهم إلا بالمظهر. وهي خشونة تروع نعومة الفكر الظاهري. وحالما تتسلل إليه فإنها تفرض عليه مهمة نزع تكلسه المذهبي، من أجل صفاء القلب وصقله. آنذاك يكتشف المرء بأنه لا معنى للانتساب إلى أية فرقة باستثناء فرقة الحق. من هنا جاءت

دعوة المتصوفة لأنفسهم بأهل الحق والسائرين في طريق الحق وما شابه ذلك. وسوف يضفي القشيري (ت - ٤٦٥) على هذه الفكرة لباسها الحقيقي من خلال محاولته الكشف عن حقيقة الصوفية كما هي. وكتب بهذا الصدد قائلا "جعل الله هذه الطائفة صفوة أوليائه وفضّلهم على الكافة من العباد بعد رسله وأنبيائه. وجعل قلوبهم معادن أسراره واختصهم من بين الأمة بطوالع أنواره. فهم الغياث للخلق والدائرون في عموم أحوالهم مع الحق بالحق. صفّاهم من كدورات البشرية، ورقاهم إلى مجال المشاهدات بما تجلى لهم من حقائق الأحدية، ووفّقهم للقيام بآداب العبودية، وأشهدهم مجاري أحكام الربوبية. فقاموا بأداء ما عليهم من واجبات التكليف وتحققوا بما منّه سبحانه لهم من التغليب والتصريف. ثم رجعوا إلى الله بصدق الافتقار ونعت الانكسار، ولم يتكلوا على ما حصل منهم من الأعمال أو صفا لهم من الأحوال، علما منهم بأنه جل وعلا، يفعل ما يريد ويختار من يشاء"[٢٣٢]. بعبارة أخرى، إن الطائفة الصوفية هي فرقة الحق، لا بالمعنى التقليدي للكلمة بل بالمعنى الذي يتطابق مع مساعي السير صوب الحق وتمثل المطلق فيه. لهذا نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم ممثلي "حجج الدين"، واللسان الذي يعصم "الأمة الحنيفة" عن الاجتماع على الضلالة[٢٣٣]. أي انهم نظروا إلى أنفسهم لا بمعايير وقيم الفرقة الحزبية، بل بمعايير الحق المجرد.

وقد أدى ذلك إلى صعوبات جمة بالنسبة لعلم الملل والنحل في تحديد ماهية التصوف وتصنيف فرقه. فإذا كانت تقاليد العلم تتسم بالاستتباب النسبي فيما يتعلق بمواقفها من الفرق الإسلامية وتقييمها وتصنيفها للفرق الكبرى، فإننا نلاحظ أهمالها للمتصوفة. وفي أفضل

الأحوال، نظرت إليهم نظرتها إلى فرقة جزئية. بينما رد المتصوفة على إفرادهم الجزئي وتقييمهم المذهبي الضيق عند الآخرين بوعي انفرادهم بالحق. لهذا لم يخوضوا معارك الفرق التقليدية. وما سبق وأن استشهدت به من آراء الطوسي والقشيري، هو مجرد صيغة تعبيرية عن الأنا الصوفية. وإذا كان من الممكن الحديث عن تصنيف صوفي للصوفية وموقفهم من الفرق الإسلامية الأخرى، فهو الذي نعثر عليه عند الغزالي في موقفه وتحديده لاتجاهات الفكر الكبرى في عالم الإسلام. فهو لم يخضع لتقاليد علم الملل والنحل وتقاليد الصوفية "الخالصة"، بقدر ما انه عكس صيرورته الفكرية والروحية. لهذا كان تقييمه للمتصوفة تقييما فكريا متولدا من تقييم مساره الفكري الخاص. وهو تحول عميق شكل بحد ذاته إسهاما كبيرا بالنسبة لتطور المنظومات النظرية في التصوف. فقد أشار الغزالي إلى أن "اختلاف الخلق في الأديان والملل، ثم اختلاف الأئمة في المذاهب على كثرة الفرق، وتباين الطرق بحر عميق غرق فيه الأكثرون، وما نجا منه إلا الاقلون. وكل فريق يزعم أنه الناجي، وكل بما لديهم فرحون. وهو الذي وعدنا به سيد المرسلين، حيث قال: "ستفترق أمتي ثلاثا وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة. فقد كاد ما وعد أن يكون"[٢٢٤]. أما في الواقع فقد كان هذا الافتراق العام بالنسبة له مقدمة تطوره الذهني والروحي في كسر التقليد والبحث عن الحقيقة. وهي عملية أدت إلى اصطدامه لاحقا بمدارسها الكبرى، التي ادعى كل منها تمثيله للحقيقة. وقد حصر الغزالي هذه المدارس بمن اسماهم بأصناف الطالبين وهم المتكلمون والباطنية والفلاسفة والصوفية[٢٢٥]. وإذا كانت هذه المدارس هي في الوقت نفسه ممرات تطوره الذهني ومراحل تطوره

الفكري والروحي، فإن تقييمه للصوفية استند، خلافا للاتجاهات الأخرى، إلى ضرورة وحدة العلم والعمل. لهذا شدد على استنتاجه القائل، بأنه علم يقينا بأن الصوفية هم أرباب الأحوال لا أصحاب الأقوال، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصله، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم، بل بالذوق والسلوك[٢٣٦]. ذلك يعني أن تقييمه للصوفية لم ينف حصيلة العلم النظري السابق، بقدر ما يفترض إذابته في التجربة الصوفية. وبهذا المعنى ليست الصوفية فرقة بالمعنى المتعارف عليه، بقدر ما هي بوتقة لصهر المعارف من خلال صقل مرآة القلب.

ومن العبث الآن البحث في مواقف علم الملل والنحل الإسلامي تجاه التصوف عن حوافز وأسس معرفية خارج تقاليده الخاصة، وبالأخص ما يتعلق منه بمناهج التحليل والتصنيف. فقد أثرت هذه المنهجيات وأساليبها تأثيرا كبيرا في بلورة مواقف أصحاب علم الملل والنحل من الصوفية فيما يخص ضمهم لفرق الإسلام أو إخراجهم منه.

فنرى النوبختي لا يذكر الصوفية بتاتا، بينما لم يشر إليهم ابن المرتضى رغم منهجه الواضح المعالم في الموقف من المدارس والفرق الدينية وغير الدينية. فإذا كان تجاهل النوبختي للصوفية مرتبطا بزمن كتابته وبمهمته المباشرة عن فرق الشيعة، فإن إهمال ابن المرتضى لهم مرتبط بأسباب سياسية وعقائدية. وهو واقع يبرهن على ان البواعث العقائدية - السياسية والفكرية يمكن ان تؤدي إلى نتائج متشابهة أحيانا. وهي نتيجة ارتبطت بدورها بخصوصية علم الملل والنحل الإسلامي، الذي تطور في ظل تداخل معقد للسياسة والعقيدة والفكر بالنسبة لتصنيف الفرق وتقييمها. وهو تعقيد يحتوي على تناقض نسبي في

الحكم المتعلق بتأثير البواعث العقائدية السياسية على مواقف أصحاب الملل والنحل في تحديد مواقفهم من الفرق الإسلامية بشكل عام، وفي الحالة المعنية من الصوفية. غير أن هذه القضية تبين أيضا ، بان المبادئ العامة، بما في ذلك المنهجية لا يمكنها أن توصل بالضرورة إلى نتائج واحدة، كما أنها لا تعطي بالضرورة للجميع وحدة الأسلوب ومستوى التحليل والتصنيف والبرهنة. وذلك يعني أن المبادئ المنهجية تحتوي على قدر من الحياد النسبي يتوقف مقداره ومداه على مدى موضوعيتها وعلميتها. من هنا يمكن القول، بان كتاب النوبختي لا يقل عقائدية وسياسية عن كتابات ابن المرتضى. إلا أن الفارق التاريخي وانتماء الأفراد المذهبي والمهمات الملموسة أدت الى اختلاف تقييمهم للفرق والظواهر. فترك التقييم هو تقييم، كما أن إهمال تصنيف هذه الفرقة أو تلك هو تصنيف. وهو أمر يبرهن أيضا على أن الأسلوب العام لا يشكل بحد ذاته مقدمة مطلقة لتشابه ممثليه في النظر إلى هذه الظاهرة أو تلك. أو انه على الأقل لا يفترض وحدة متجانسة في المواقف. وهي إشكالية عادة ما كان يحددها في تقاليد علم الملل والنحل طبيعة الانتماء الفكري والمذهبي لمحترفيه، والغاية الملموسة من وراء التصنيف.

فقد لعبت أولوية العناصر السياسية والعقائدية والفكرية في منهجيات أصحاب علم الملل والنحل دورا حاسما في تطويع وتحليل وتصنيف وتقييم الفرق، وبالتالي تحديد شكل ومضمون إدخالها ضمن فرق الإسلام أو إخراجها منه. أما خصوصية هذه الأولوية فتقوم في كيفية انكسارها على موشور المنهجية العامة لمؤرخي الفكر. فعندما ننظر إلى الأشعري على سبيل المثال، فإننا نلاحظ أولوية العنصر الفكري

أو ما اسماه بضرورة المعرفة. وجسد ذلك تجاه كل الفرق والمدارس الإسلامية. مما أدى إلى تميز أسلوبه بالنزعة الموضوعية. ولا يشذ موقفه هذا من الصوفية. إذ لا نعثر عنده على تقييم دقيق للصوفية. فهو يورد أسماء عديدة مثل النساك والصوفية ونساك الصوفية. بعبارة أخرى، إنه نظر إلى الصوفية نظرته إلى فرقة عرضية وثانوية قياسا بالشيعة والخوارج والمعتزلة والمرجئة. ويتضح ذلك في حال النظر إلى المقارنات السريعة التي يوردها بصدد بيان آراء "الصوفية" وغيرها من الفرق الإسلامية. فعندما يتكلم عن الفرقة العاشرة من فرق "الغالية"، التي يدرجها ضمن الفرقة الخامسة من الخطابية، فانه يساوي بين آرائها وبين آراء "نساك الصوفية القائلين بالحلول" وكذلك من يقول إن الباري يحل في الأشخاص وإنه جائز أن يحل في إنسان وحيوان ونحو ذلك من الأشخاص[٢٣٧]. ومع ذلك نستطيع أن نلحظ عنده تحديدا أوليا لاتجاهات صوفية، هي تلك التي تتخذ في تقييمه مفاهيم الحلولية والإباحية. لأنه اعتبر "الصوفية" اتجاها ينتمي لفرق الغلاة. فعندما يتكلم عن الخطابية نراه يقارن بعض أفكارها بآراء أولئك "النساك من الصوفية، من يقول بالحلول"[٢٣٨]. وحالما يستعرض آراءهم، فإنه يجعل من هذه الحلولية مقدمة للإباحية. لأنه وجد في آرائهم ميلا دعاه بترك الشرائع وطرحها جانبا[٢٣٩]. وهي إباحية تستند، حسب رأيه، إلى فكرتهم القائلة بأن "الإنسان ليس عليه فرض ولا يلزمه عبادة إذا وصل إلى معبوده"[٢٤٠]. في حين زعم البعض منهم، بأن "العبادة تبلغ بهم إلى منزلة تزول عنهم العبادات وتكون الأشياء المحظورات على غيرهم من الزنا وغيره مباحات لهم"[٢٤١]. أما المقاطع الأخرى المتناثرة على صفحات "مقالات الإسلاميين" فإنها لا

تتجاوز حدود الاستعراض المباشر لأفكار "الصوفية" القائلة، بأن الإنسان يرى الله في الدنيا على قدر أعماله، وإمكانية معانقة الله وملامسته ومجالسته في الدنيا، وأكل ثمار الجنة ومعانقة الحور العين في الدنيا، وبلوغ الدرجات العليا في الرقي بما في ذلك التفوق على الأنبياء والملائكة المقربين[٢٤٢]. وكذلك الإقرار بإمكانية ظهور المعجزات على الصالحين[٢٤٣].

مما سبق يتضح، بأن تجميع الاشعري لآراء واتجاهات من أسماهم بالصوفية، كان محدودا بكشف نزعة "التطرف" الديني فيها. ذلك يعني انه نظر إلى الصوفية نظرته إلى غلاة تتناثر آراؤهم هنا هناك دون نظام وضوابط. بحيث جعل من الصوفية درجة أوطأ من كل درجات الفرق الإسلامية. فهو حتى لا يسميهم فرقة أو جماعة أو أيما تعبير أخر يدل على وجود قائم بحد ذاته له كيانه المستقل. ولا يورد لهم وعنهم سوى عبارات مثل "بعض النساك الصوفية"[٢٤٤]، و"كان في الصوفية رجل"، و"منهم من يزعم"[٢٤٥]، و"جوز قوم من الصوفية"[٢٤٦]. بعبارة أخرى، انه لم ينظر إلى الصوفية نظرته إلى فرقة أو صنف بالمعنى التقليدي والعادي، الذي دأب هو عليه في تصنيفه للفرق الإسلامية. وسبب ذلك يكمن في سيطرة الرؤية الكلامية ونفسيته في مواقف الاشعري من الفرق. وبما أن المتصوفة ليسوا فرقة بالمعنى الذي تميزت به فرق الكلام الإسلامي، لهذا أخرجهم منه.

تعرض المتصوفة على الدوام إلى هجوم علني ومستتر من جانب المتكلمين. ولم يخلُ من ذلك نمط تفكيرهم وبراهينهم، وأعمالهم وغايتهم. وتمثل آراء ومواقف الاشعري الآنفة الذكر صيغتها الأولية، كما تعكس الانطباع السائد في "الأوساط السنية" الأولى وعلم الكلام

عنهم في تلك المرحلة، وبالأخص بعد مقتل الحلاج. فقد عاصر الاشعري مصرع الحسين بن منصور الحلاج، بينما لا يشير هو إليه إشارة البتة. بل لا يورد ولا حتى اسم واحد صريح لأي من المتصوفة الكبار، الذين انتشروا آنذاك في بغداد وخراسان والشام ومصر. ولعل الإشارة الوحيدة، التي توحي باستخفاف ضمني في كتابه الكبير، هو عبارته القائلة، بأنه "كان في الصوفية رجل يقال له أبو شعيب"[٢٤٧]. وإذا كان ورع الاشعري ينزهه عن الإدانة المباشرة للصوفية، فإن الملطي لم يعر جهدا في الكشف عما في صوفية معاصريه من زندقة والحاد.

يعكس تصنيف الملطي وتقييمه للتصوف توجها مذهبيا وعقائديا صرفاً. إلا أن مأثرته في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي، تقوم في كونه أول من حاول تمييز الصوفية في فرق مستقلة. مع انه لا يورد اسم التصوف والصوفية والمتصوفة. وهو التباس ظاهري ناتج عن نزعته المذهبية والعقائدية الصارمة. ومن هنا جاء إدراجه إياهم ضمن فرق الزنادقة. فهو يقسم الزنادقة إلى خمس فرق، ويضع إلى جانب المعطلة والمانوية والمزدكية، كلاً من العبدكية والروحانية، بفرقها الست. وليست هاتان الفرقتان الأخيرتان سوى ما هو شائع عن الصوفية. وتتميز العبدكية بآراء منها قولها بان الدنيا كلها حرام محرم لا يحل الأخذ منها إلا القوت من حيث ذهب أئمة العدل، وإن الدنيا لا تحل إلا بإمام عادل وإلا فهي حرام ومعاملة أهلها حرام[٢٤٨].

أما الروحانية، فإنها تشتمل على فرق ست، يستعرض الملطي خمسا منها، وهي الفرقة الفكرية وقد سموا بهذا الاسم، لأنهم يتفكرون ويشتغلون بالفكر بالله حتى يصيروا إليه. وزعموا أن "أرواحهم تنظر

إلى ملكوت السماوات وبها يعاينون الجنان ويجامعون الحور العين، وينظرون بأرواحهم في تلك الفكرة إلى هذه الغاية فيتلذذون بمخاطبة الإلهية لهم ومصافحتهم إياهم ونظرهم إليه[٢٤٩]. أما الصنف الثاني من الروحانية، فهم أولئك الذين زعموا أن حب الله يغلب على قلوبهم وأهوائهم وإرادتهم حتى يكون حبه أغلب الأشياء عليهم، فإذا كان كذلك عندهم، وكانوا عنده بهذه المنزلة وقعت عليهم الخلة التي بينهم وبين الله لا على وجه الحلال وليكن على وجه الخلة، كما يحل للخليل الأخذ من مال خليله بدون إذنه[٢٥٠]. أما الصنف الثالث من الروحانية، فهم أولئك الذين زعموا أنه ينبغي للعباد أن يدخلوا مضمار الميدان حتى يبلغوا إلى غاية السبق من تضمير أنفسهم وحملهم على المكروه. فإذا بلغت تلك الغاية أعطى لنفسه كل ما تشتهي وتتمنى[٢٥١]. أما الصنف الرابع منهم، فهم أولئك الذين زعموا أن ترك الدنيا اشتغال للقلوب وتعظيم للدنيا ومحبة لها، لما عظمت عندهم تركوا طيب طعامها ولذيذ شربها ولين لباسها وطيب رائحتها، فاشغلوا قلوبهم بالتعلق بتركها[٢٥٢]. أما الصنف الخامس، فهم أولئك الذين زعموا بأن الزهد في الدنيا هو الزهد في الحرام. فأما الحلال فمباح لهذه الأمة من أطايب الطعام وغرائب الألوان وسعة المنازل وتشييد القصور. وإن الأغنياء أفضل منزلة عند الله من الفقراء لما أعطوا من فضل أموالهم وفضول من نوائب حقوقهم وأدركوا من منتهى رغباتهم[٢٥٣].

يعاني تصنيف الملطي للمتصوفة من تعقيدات عديدة، وبالأخص ما يتعلق منه بموقع العبدكية والروحانية في تقسيمه للفرق، وبتقييمه العقائدي والفكري لها. فالملطي، كما أشرت في فصول سابقة، قسم فرق

الإسلام استنادا إلى الحديث المشهور إلى ثلاث وسبعين فرقة، الناجية منها واحدة (أهل السنة والجماعة). إلا أنه وضع العبدكية والروحانية ضمن الزنادقة، التي أدرجها إلى جانب الجهمية والدهرية والمرجئة والرافضة والحرورية في فرق الإسلام. إلا أن التشوش الأكبر يتعلق بموقفه من فرقة الصوفية وتقييمه لها. فهو لا يذكر اسم الصوفية والمتصوفة. أما الآراء التي يستعرضها فهي التصورات الشائعة عنهم والمتداولة في أوساط العوام والكلام. بينما نراه يهمل إهمالا كليا ذكر أي من المتصوفة الكبار. أما الأعلام التي يشير إليها مثل عبدك الصوفي، ورياح (القيسي؟) وكليب وابن حبان، فإنها نماذج اقرب إلى رجال الزهد منها إلى التصوف. كما يبرهن تحليل نص الملطي على أن ما كان يقصده في تصنيفه وتقييمه هو فرق الصوفية. وهو تقييم حدده في الأغلب موقف الملطي السلبي من التصوف والمتصوفة. وهنا تجدر الإشارة إلى أن ما يورده من أصناف للفرق الروحانية شديد الشبه بالأصناف، التي انتقدها الغزالي في (الأحياء) في كلامه عمن اسماه "بأصناف المغترين"، وبالأخص الصنف الثالث، أي المتصوفة[٢٥٤]. لكن الفرق الجوهري بين الملطي والغزالي، يقوم في أن الثاني ينظر إلى هذه الفرق من جهة "غرورها" وابتعادها عن طريق "أهل الحق"، في حين أن الملطي يركز اهتمامه على أولئك الذين وجد فيهم تجسيدا للزندقة الخالصة، وبهذا يكون الملطي قد نظر إلى الصوفية نظرته إلى فرقة ضالة.

وإذا أخذنا بنظر الاعتبار موقف الملطي من الزنادقة باعتبارهم "أول من أحدث الانشقاق والخلاف في الأمة"[٢٥٥]، حينذاك يبدو واضحا موقفه السلبي منها. بحيث يجعل من الصوفية في آرائه وأحكامه، فرقة من

فرق الغلاة. ويظهر ذلك بوضوح في انتقاده المباشر لفرق العبدكية، وفرق الروحانية، وبالأخص الصنف الأول منها (الفكرية) والخامس[٢٥٦]. إضافة لذلك تتخذ الصوفية في تصنيف الملطي وتقييمه إياها تجسيدا نموذجيا للتطرف والزندقة. وإذا كانت فرق الزنادقة كلها خمساً، فإن الروحانية وحدها تتضمن ستة أصناف!

يشير تصنيف الملطي وتسميته للفرق الصوفية عن تقييم واضح المعالم مقارنة بالأشعري. إذ يتضمن اسم الروحانية بوصفه الاسم الجامع لها على حكم تقييمي وتحديد معرفي دقيق، رغم قلة انتشاره في الأوساط الصوفية. إننا نعثر فيه على إشارة غير مباشرة إلى أحد العناصر الجوهرية في التصوف ألا وهو عالم الروح. حقيقة إن هذا العالم لا يتطابق في آراء الملطي مع مفهوم وتصورات الصوفية عنه. فقد كان قصد الملطي منه ليس قصد المتصوفة، أي عالم الأخلاق المطلقة، بل الغلو الديني. وفي هذا تنعكس الأحكام العقائدية والمذهبية المسبقة للملطي في الموقف من الصوفية. ومع ذلك كان يتضمن تحديده للفرق استنادا إلى إبراز العنصر الجوهري فيها دليلا على حصافة تحليلية وتقييم عميق، وبالأخص ما يتعلق بأسماء الفرقة الفكرية (الأولى من الروحانية). في حين يمكننا تركيب أسماء الفرق الأخرى على الشكل التالي: الفرقة الثانية (الخليلية أو أهل المحبة)، الفرقة الثالثة (الملامتية ـ الإباحية)، الفرقة الرابعة (الزهدية ـ او اهل الشطح).

من هنا يتضح، بأن الملطي سلك نفس سلوك الاشعري في موقفه من الصوفية. إلا أنه تخطاه في تصنيفه وتقييمه لهم. واستطاعت نزعة الاتهام والنقد المميزة للعقائدية والمذهبية أن تقدم عناصر جديدة بالنسبة

لتدقيق وتوسيع إمكانية التصنيف العلمي. إذ نرى الملطي يسير بنفس اتجاه موضوعية الأشعري من جهة، بينما يستثير فيها التقييم القائل بغلوّ الصوفية وابتعادهم عن الإسلام وعقائد السلف من جهة أخرى.

أما البغدادي فقد زاوج بين آراء الملطي والأشعري استنادا إلى منهجيته العامة في التطرق إلى قضايا الخلاف في الأمة ومبادئ التقييم العامة "للفرق الضالة" و"الفرقة الناجية". فهو لم يتعامل مع المتصوفة حسب نموذج الأشعري، الذي جمع في تقييمه لهم بين الموضوعية في العرض والسلبية في الموقف، ولا حسب نموذج الملطي، المبني على أساس العقائدية - المذهبية. لقد دمج في كل واحد عناصر الموقف السلبي والعقائدية المذهبية على أسس تصنيفية جديدة تفرق بين ما يمكن دعوته بالتصوف المتطرف والتصوف السني. وهو تصنيف يعكس طبيعة التحول الذي ادخله الصوفية في ثقافة الخلافة. وجاء الاعتراف الأولي والجزئي بهم من جانب الأوساط السنية والأصولية في علم الملل والنحل مؤشرا على طبيعة التحولات العاصفة التي جرت في ميدان علم الكلام والتصوف.

فقد مثّل الصوفية تاريخيا وثقافيا النفي الروحي للاغتراب الأخلاقي. وشقوا لأنفسهم الطريق عبر بناء الأنا الأخلاقية المطلقة، التي تمثلت تعاليمهم عن نفي وتذليل النفس الأمارة بالسوء. وهذه بدورها ليست إلا الأنا المغتربة. وإذا كان الوعي الكلامي قد أصابه الذهول في بداية الأمر من تأمل غرابة هذا النفي "العملي"، فإن الكلام لم يستطع تجاهل المكانة المرموقة للأنا الأخلاقية الصوفية، التي أخذت تستميل إليها أئمة الأمة الكبار وتستحوذ على عقول وارواح اتباعها بإخلاص يقترب في الكثير من جوانبه ويتفوق على تجارب السلف الكبار.

وإذا كان الكلام في بداية الأمر قد اكتفى بالإهمال المتعمد للصوفية، فإن الإدراك المتزايد لفعالية التصوف و"شذوذه" جعله هدفا لوبال الهجوم العقائدي. وفي عملية كهذه اصبح الاحتكام الجزئي لبرودة العقل النظرية أمرا لا بد منه. ومن المعلوم تاريخيا أن البرودة النظرية للعقل الكلامي قد عانت من تعقيدات إدراكها واستيعابها للغربة الصوفية، لكنها لم تستطع إهمال تطرف الصوفية في البحث عن اليقين الأخلاقي. ومن الصعب القول، بأن البغدادي كان مهموما بفهم مساعي الصوفية لبلوغ اليقين الأخلاقي، إلا أننا نعثر عنده على أحكام عقلية أولية في تقييم الصوفية بمقاييس المنطق الشكلية. ويظهر ذلك بوضوح في انتهازه كل فرصة مناسبة لإدانة الحلاج شهيد الصوفية، وتجاهلهم وإهمال الحديث عن أفكارهم. فعندما يتكلم عما أسماه بأصناف الحلولية فإنه يدرج فيها الفرقة الحلاجية (نسبة للحسين بن منصور الحلاج)[٢٥٧]. بينما لا يتعدى ما يقوله عنها ما هو شائع عنه بين من سعى لقتله، وليس إلى كتاباته وأشعاره. وليس مصادفة أن يجمع البغدادي ويستعرض آراء المتكلمين والفقهاء والصوفية المناوئين للحلاج. حقيقة أنه يشير أيضا إلى اختلافهم فيه، إلا أن هذا الاختلاف يهدف في نهاية المطاف إلى كشف "حيلة" الحلاج و"مكره" ونزعته الحلولية[٢٥٨].

يعكس تركيز البغدادي على شخصية الحلاج توجها كلاميا وأصوليا عقائديا مناهضا للصوفية اتخذ من الحلاج ذريعته المباشرة. ولعل في تصنيف البغدادي لموقع الصوفية في درجات أهل السنة والجماعة إشارة تميط اللثام عن حقيقة موقفه منهم وتقييمه لهم. فهو يدرجهم في الدرجة السادسة من مجموع أهل الإسلام. حيث يضعهم في

الدرجة الأخيرة بين القوى "العاقلة" والمفكرة للامة. إذ يسلسل هذه القوى على الشكل التالي: المتكلمون من أهل الصفاتية، ثم الفقهاء من فريقي الرأي والحديث، ثم أصحاب الأخبار والسنن المأثورة، ثم أئمة الأدب والنحو والتصريف واللغة، ثم أئمة القراءات، ثم الزهاد الصوفية، ومن ثم المرابطون في ثغور المسلمين (الجند) في وجوه الكفرة وأخيرا عامة البلدان التي غلب عليها شعار أهل السنة[٢٥٩].

ومع ذلك لا يدرج البغدادي كل الصوفية ضمن أهل السنة والجماعة، بل فقط "أولئك الذين أبصروا فاقصروا، واختبروا فاعتبروا، ورضوا بالمقدور واقتنعوا بالميسور، وعلموا أن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك مسؤول عن الخير والشر وحاسب على مثاقيل الذر، فاعدوا خير الإعداد ليوم المعاد، وجرى كلامهم في طريق العبارة والإشارة على سمت أهل الحديث دون من يشتري لهو الحديث. لا يعملون الخير رياء ولا يتركونه حياء. دينهم التوحيد ونفي التشبيه، ومذهبهم التفويض إلى الله تعالى والتوكل عليه والتسليم لأمره والقناعة بما رزقوا"[٢٦٠].

من هنا يتضح، بان البغدادي لا يصور الصوفية من حيث هم صوفية، بل من زاوية رؤيته لما ينبغي أن يكونوا عليه. والصورة التي يقدمها عما يجب أن يكون عليه مثال الزهاد الصوفية، ما هو في الواقع سوى الصيغة السنية لأهل الورع العاديين. وربما لهذا السبب لم يدرجهم ضمن الفصل المتعلق ببيان "فضائل أهل السنة وأنواع علومهم وأئمتهم"، حيث يستعرض فضائل المتكلمين والفقهاء وأئمة الحديث والإسناد وجمهرة أهل النحو واللغة والأدب، وأئمة القراءات، وحملة التفاسير ومشاهير علماء المغازي والسير والتواريخ[٢٦١].

حصل هذا التقييم "السنّي" العام للصوفية على صداه في تصنيف وتقييم الاسفراييني. فهو أيضا يضع الصوفية ضمن فرق أهل السنة والجماعة. ويشير إلى أن "علم التصوف" وما لهم فيه من الدقائق والحقائق ليس لأحد غيرهم من أهل البدعة فيه حظ. بل كانوا محرومين مما فيه من الراحة والحلاوة والسكينة والطمأنينة. وقد ذكر عبد الرحمن السلمي من مشايخهم قريبا من ألف وجمع أحاديثهم، ولم بوجد من جملتهم قط من ينتسب إلى شيء من بدع القدرية والروافض والخوارج. وكيف يتصور من هؤلاء وكلامهم يدور على التسليم والتفويض والتبري عن النفس، كما يقول الاسفراييني في (التبصير في الدين). ذلك يعني أنه تعامل مع المتصوفة وآرائهم بالصيغة التي جعل منهم طائفة من أهل السنة والجماعة. وحاول البرهنة على ذلك أيضا من خلال مقارنة بعض آرائهم وأفعالهم وبين ما يشبهها ظاهرا في علم الكلام "السني". مما سبق يتضح، بان الاسفراييني يسير في طريق البغدادي والأشعري، ولكنه يخالفهم في نظرته المتسامحة، بل والمؤيدة كليا لوجهة النظر التي تعتبر الصوفية من أهل الإسلام.

أما ابن حزم فان آراءه شبيهة لحد ما بآراء البغدادي، رغم أنه لا يدرج المتصوفة في أصناف أهل السنة والجماعة، كما فعل البغدادي أولا والاسفراييني والرازي لاحقا. فهو يخصهم في كتابه الضخم بجملة عبارات شحيحة وأحكام مستعجلة. بل هو لا يفسر مفهوم التصوف ولا يقدم حكما واضح المعالم عن الصوفية. وحتى في كلامه عن الحلاج، لا يذكره بنسبة التصوف. ولكنه ينظر إلى نشأة التصوف، باعتباره خروجا من الوسط السني وعليه بسبب غلوهم في بعض الأمور، كما يقول

البغدادي[٢٦٢]. وهو حكم يتضمن في ذاته إقرارا بوجود تصوف سني وآخر يتصف بالغلوّ. غير أن الغلبة جرت للثاني على الأول. ولا يغير من ذلك شيئا كونه يتجاهل ذكرهم بالاسم في حديثه وتقييمه لهذه الظاهرة. فهو يشير إلى من تسمى بالإسلام ولم يكن منه حقيقة، مثل أولئك الذين "كانوا من أهل السنة فغلوا. فقالوا قد يكون في الصالحين من هو خير من الأنبياء والملائكة. وإن من عرف الله حق معرفته فقد سقطت عنهم الأعمال والشرائع. وقال بعضهم بحلول الباري في أجسام خلقه كالحلاج وغيره"[٢٦٣]. وذلك يعني انه يتتبع في انتقاداته واستعراضه لآراء الفرق نماذج "الغلو" الصوفي، التي نعثر عليها عند أصحاب الكلام وأئمة علم الملل والنحل. لهذا لا نعثر في (كتاب الفصل) ما يمكنه تغيير الانطباع الآنف الذكر. فنراه يشير إلى "طائفة ادعت بأن في أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل. وقالوا من بلغ الغاية القصوى في الولاية سقطت عنه الشرائع كلها، وقالوا إننا نرى الله ونكلمه، وكلُّ ما قذف في نفوسنا فهو حق. ورأيت لرجل منهم يعرف بابن شمعون كلاما نصه: إن لله مائة اسم. وإن الموفى مائة هو ستة وثلاثون حرفا ليس منها في حروف الهجاء شيء إلا واحد فقط. وبذلك الواحد يصل أهل المقامات إلى الحق"[٢٦٤]. من هنا يتضح تجاهل ابن حزم للمتصوفة الكبار، وعوضا عنهم يتكلم عن "طائفة" و"ابن شمعون". فهو يشبه هنا الأشعري والبغدادي. ولعل شبهه هذا بالبغدادي على الأخص يقوم في موقفه من الحلاج. فهو لا يترك فرصة دون صب نقده اللاذع عليه، باعتباره ممثل الغلو الفاضح. بل نراه يدرجه ضمن من اسماهم بأرباب العجائب والسحر والحيل[٢٦٥]. وفي موضع آخر يقارن أفعال سحرة فرعون بأعمال الحلاج،

وشخصية "الدجال" بشخصية الحلاج[٢٦٦]. وعندما يناقش قضية الإيمان، فإنه يقف بالضد من إطلاق لفظ الإيمان على كل من يقول بأنه تصديق فقط، لأنه وجد في ذلك تصديقا بإيمان "من صدق بألوهية الحلاج وبألوهية المسيح"[٢٦٧].

يستند ابن حزم في مواقفه الصوفية إلى الاعتراف بالصيغ الشائعة عن الصوفية وبالأخص "غلوهم" وإلى مبدئه الظاهري، الداعي للعمل الفعال[٢٦٨]، وكذلك إلى سوء معرفته بحقائق الصوفية ورموزهم. ولعل الأمثلة التي يقدمها ابن حزم نفسه عن "غلو" الصوفية مثل قول بعضهم "إنه مد رجله يوما فنودي ما هكذا مجالس الملوك. فلم يمد رجله بعدها. يعني أنه كان مديما لمجالسة الله"[٢٦٩]، أو الفكرة السابقة حول الواحد الذي يصل به أهل المقامات إلى الحق وغيرها. لقد اخذ ابن حزم بظاهر الكلمات فوجد فيها "غلوا". مما يدل على انه لم يفقه حقيقة معناها ورمزيتها العميقة. إنه لم يفهم حقيقة آداب الصوفية وتعبير الوجدان عنها كما انه لم يجد في واحدية الحق سوى ثرثرة لا معنى لها.

غير أن المسار التاريخي للتصوف وتعمق الأبعاد الروحية في الوعي النظري والعملي الإسلامي، بما في ذلك عند أهل السنة والأصول أدى إلى تفهم الأبعاد الحقيقية في الذوق الصوفي. ومن ثم التحرر جزئيا وبصورة مطردة من ثقل الاتهام الشديد للعقائدية الكلامية ومذاهبها المختلفة بما في ذلك عند ممثلي علم الملل والنحل الإسلامي. ونعثر على هذه الصيغة بوضوح عند الرازي، الذي ادخل الصوفية ضمن أهل الإسلام، بل واعتبرهم احدى فرقها الكبرى، شأن الشيعة والخوارج والمرجئة. علاوة على ذلك، انه اعتبر بعض فرقها "خير فرق الآدميين".

وتقوم مأثرة الرازي بهذا الصدد بالنسبة لتاريخ علم الملل والنحل الإسلامي في تعميق آراء الملطي وكذلك الموقف العام من الصوفية، وتصويرهم باعتبارهم ممثلي التيار الأكثر تأثيرا في روح الأمة. وأسس لموقفه منهم وتقييمه إياهم ضمن تقاليد علم الكلام. لهذا شدد على أن عدم إدراج الصوفية في فرق الإسلام خطأ لأن حاصل آرائهم تصب في البرهنة على "أن الطريق إلى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية. وهذا طريق حسن"[٢٧٠]. من هنا يبدو واضحا الإقرار بطريق الصوفية في سلوك "الطريق". وقد تخلل تقييمه هذا تصنيفا لفرقها. فهو يقسمها إلى خمس فرق. الأولى وهي فرقة أصحاب العادات، وهم أولئك الذين "منتهى أمرهم تزيين الظاهر ولبس الخرقة وتسوية السجادة"[٢٧١]. وأصحاب العبادات، وهم أولئك"الذين يشتغلون بالزهد والعبادة مع ترك سائر الأشغال"[٢٧٢]. وأصحاب الحقيقة، وهم أولئك الذين "إذا فرغوا من أداء الفرائض لم يشتغلوا بنوافل العبادات بل بالفكر وتجريد النفس من العلائق الجسمانية. وهم يجتهدون في أن لا يخلو سرهم عن ذكر الله. وهؤلاء خير فرق الآدميين"[٢٧٣]. والفرقة النورية، وهم أولئك الذين يقولون "إن الحجاب حجابان، نوري وهو الاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس، وناري وهو الاشتغال بالشهوة والغضب والحرص"[٢٧٤]. والفرقة الحلولية وهم أولئك الذين "يرون في أنفسهم أحوالا عجيبة. وليس لهم من العلوم العقلية نصيب وافر. فيتوهمون أنه قد حصل لهم الحلول والاتحاد"[٢٧٥]. وأخيرا الفرقة المباحية وهم الذين يحفظون طامات لا أصل لها، وفي حقيقتها هي مجرد تلبيسات لا غير إضافة إلى مخالفتهم الشريعة ورفعهم التكليف[٢٧٦].

مما سبق يتضح بأن أحكام وتقييم الرازي للصوفية تعدت وتجاوزت الأحكام العقائدية والمذهبية السائدة في علم الملل والنحل الإسلامي. إننا نعثر في أحكامه وتقييمه لهم على صدى وتأثير تصنيف وأحكام "الرسائل" الصوفية وكتب طبقاتها. بل يمكن القول، بأن كثيراً من أحكامه تستمد أصولها من آراء الغزالي. إلا أنه صاغها ضمن إطار علم الكلام وتقاليده. لكن الاعتراف المباشر بوجود "خير فرق الآدميين" فيهم، يعكس إلى أية درجة استطاع التصوف تجاوز مواقع المعادين له في تقاليد الكلام والأصول والعقائد والمذاهب. بل يمكننا القول، بان التقييم الذي قدمه الرازي عن الصوفية كان يحتوي ضمنيا على رد فعل ثقافي على إهمال سلفه الشهرستاني للصوفية إهمالا كليا.

طبعا؛ إن إهمال الشهرستاني التام للمتصوفة لم يكن نتاجا لعدم ملاحظته إياهم. كما لا يمكن تفسيره على أسس شبيهةٍ بذلك. فقد تناول الشهرستاني في كتابه عددا من الفرق الدينية والفلسفية ما لم يقم به أسلافه واخلافه في علم الملل والنحل. بينما نراه يهمل الصوفية إهمالا مطبقا. وهي ظاهرة يفترض البحث عن أسبابها في منهجيته وموقفه المعرفي. ومن الممكن تفسير ذلك استنادا إلى افتراض إقراره العملي "بمنطق" المتصوفة، القائل بأن كثرة المعرفة تخرس اللسان. غير أن كتابات الشهرستاني لا تؤيد هذا الافتراض. إذ من الصعب، بل من المستحيل افتراض عدم معرفته بالمتصوفة أو عدم اطلاعه على كتابات شيوخهم. لاسيما وانه من بين أوسع علماء الملل والنحل المسلمين اطلاعا ودراية بفرق المسلمين وغير المسلمين آنذاك. إضافة لذلك كان الشهرستاني التلميذ "الزمني" للغزالي[٢٧٧]. في حينٍ لم يذكره بالاسم ولا

بالإشارة في تصنيفه للفرق الإسلامية. ولم يدرجه حتى ضمن الأشعرية (الصفاتية). وبما أن الغزالي قد اشتهر بالنسبة لتصنيف الأعلام بوصفه الشخص الذي جمع في ذاته المتكلم والفيلسوف والصوفي، لهذا يصبح عدم إدراجه ضمن الفرق الكلامية والفلسفية إشارة غير مباشرة على الإقرار بصوفيته. ذلك يعني أن وراء إهماله للغزالي سببا منهجيا وضعه في موقفه من تصنيف وتقييم الفرق الكبرى والصغرى الإسلامية وغير الإسلامية. بعبارة أخرى إن إهماله للمتصوفة يستند إلى سبب منهجي، نعثر على بواعثه المستترة في "قانونه" العام، الذي سنه ووضعه في أساس موقفه وتقسيمه للفرق الإسلامية.

فقد أشار في مقدمته الثانية في "تعيين قانون يبني عليه تعديد الفرق الإسلامية"، إلى أنه لم يجد عند أصحاب المقالات قانونا دقيقا يجري على أساسه تقسيم الفرق. وعندما حاول صياغة هذا القانون، فإنه أفرد أربع قواعد أساسية، الأولى وهي القاعدة المتعلقة بقضايا الصفات والتوحيد. الثانية، وهي المتعلقة بقضايا القدر والعدل فيه. الثالثة، وهي المتعلقة بقضايا الوعد والوعيد والأسماء والأحكام. الرابعة، وهي المتعلقة بقضايا السمع والعقل والرسالة والإمامة[٢٧٨].

إن ما هو جوهري في هذه القواعد هو قضايا الصراع الفكري والعقائدي للفرق الإسلامية المتبلورة في تقاليد الكلام. أما فرقة المتصوفة فإنها لم تكن نتاجا مباشرا لهذه القضايا وصراع الفرق الكلامية حولها. وعندما أخذت بتناولها، فإنهم ذوبوها في سلوكهم ومسالكهم وليس في الجدل حولها بالطريقة التي ميزت علم الكلام. ذلك يعني، أن الشهرستاني أدرك خصوصية الصوفية الفريدة في الفرق

الإسلامية. وسواء اتفق مع حقائقهم النافية لبراهين الكلام أم لا، فإنه وقف أمام صعوبة إدراجهم في قواعد قانونه العام. بعبارة أخرى إنه أخرج الصوفية من عالم الإسلام الكلامي ليدخلهم بصورة غير مباشرة فيه من خلال إهمالهم المباشر. وبهذا المعنى يمكن القول، بأن الشهرستاني أصاب في خطئه.

إن تراوح التقييم العلمي والنظري للصوفية والتصوف من النفي الشامل إلى الإقرار الشامل بهم أدى إلى صعود الرؤية المعتدلة والوسط المستتر، الذي شكل موقف الشهرستاني نموذجا له. إذ ليس الإهمال المتعمد سوى الخروج من الحلقة المفرغة للأخذ التام والرفض التام. وبالتالي ليست الأحكام المتضادة عن التصوف والبحث عن حل وسط سوى الصيغة الخفية للموقف من الفلسفة والفلاسفة أيضا.

* * *

الفلسفة والكلام

البحث عن الاعتدال الثقافي

لم تشغل الفلسفة موقعا حساسا في تصانيف علم الملل والنحل الإسلامي إلا في وقت متأخر نسبيا. وكان ينبغي لها أن تختمر في ثقافة الخلافة كجزء عضوي منها، لكي يجري إفرازها كتيار فكري وصنف علمي مستقل. ولم يعن ذلك أنها كانت شيئا مجهولا لا علاقة له بالبحث عن معضلات الفكر والوجود عند أولئك الذين "احترفوا" البحث عن الحقيقة.

فقد دخلت الفلسفة ميادين الوعي الاجتماعي منذ المراحل الأولى لنشوء الفكر الإسلامي. ولا ضرورة لربط دخولها هذا ببدايات الترجمة والتأليف "بالطريقة اليونانية"، واتخاذها دليلا ومؤشرا على طبيعة موقعها في الحضارة الإسلامية. وذلك لان هذا النمط الفلسفي ليس إلا صيغة جديدة واستمرار طبيعيا "لحب الحكمة"، الذي ميز الثقافة الإسلامية منذ بدايتها. ولا يغير من الأمر شيئا، واقع انعكاسها النظري المتناقض في تصورات وأحكام المتكلمين والفقهاء والمؤرخين. فالنظر إليها باعتبارها حبا للحكمة وعلما من "علوم الأوائل" ومظهرا من مظاهر الزندقة، يعكس اختلاف المواقف منها وليس موقعها الفعلي في

صرح الوعي النظري ونسيج العالم الروحي للخلافة. حقيقة إن هناك ترابطا وثيقا بين الجانبين. ومن الناحية التاريخية ـ الثقافية لم يكن هذا الاختلاف في المواقف منها شذوذا خاصا بالثقافة الإسلامية، بقدر ما انه كان يعبّر عن الحالة المميزة لكل الثقافات الأصيلة منذ أن نشأت الفلسفة كعلم مستقل وحتى الآن.

ومن الممكن فهم خصوصية هذه المواقف في الثقافة الإسلامية على أساس تعددية مناهلها الفكرية وفعالية تطورها الخاص. فقد أثرت الفلسفة، كما هو معلوم، ليس على المتكلمين والفقهاء فقط، بل وعلى الشعراء والأدباء، وأئمة النحو واللغة. وأبدعت الثقافة الإسلامية فلاسفتها "الإغريق" وفلاسفتها "المسلمين". وإذا كان اختلاف المواقف منها في مختلف الميادين شيئا طبيعيا، فإن انعكاسه في علم الملل والنحل عبّر أساسا عن طبيعة الموقف الثقافي منها.

وقبل أن يحكم عليها أو لها كان ينبغي للفلسفة أن تختمر في ميادين الوعي الاجتماعي. وحتى في حالة الإقرار بالغرابة النسبية للفلسفة باعتبارها علما من "علوم الأوائل"، فإن الوعي التاريخي الإسلامي أفلح في التحرر من ربط نفسه بسلالة الأديان التوحيدية فقط. إذ لم تكن هذه الأديان بالنسبة له اكثر من خلفية مستترة عادة ما كان يجري تأويلها بمفاهيم التجارب الإسلامية وأذواقها. ولم يكن ذلك معزولا عن الرموز الفكرية التي بلورتها الآيات القرآنية في سعيها نحو تمثل وتمثيل "الصراط المستقيم" للتوحيد. أما الثقافة الإسلامية اللاحقة فإنها لم تجد رادعا يزجرها من نقل ما أنتجه الأوائل باعتباره جزءا من الحكمة. وبهذا المعنى، شكلت الصراعات الفكرية حول الفلسفة وموقعها

استمرارا إيجابيا للأفكار القرآنية التي سبق وأن وصفتها "الجاهلية" "بأساطير الأولين". فما سطره الأوائل لم يعد رذيلة وخرافة!

وتعامَلَ علم الملل والنحل الإسلامي باعتباره جزءا من هذا الوعي الجديد مع علوم الأوائل في إطار تجاربه الثقافية. وفي هذا يكمن سر عدم اهتمامه بقضايا "الزندقة" و"البدع". وإذا كانت هذه القضايا جزءا لا تتجزأ من اهتمامه، فليس لأنه أراد تصنيع خاتم التكفير، بل لأنها كانت جزءا من اجتهاده في استعراض آراء الفرق واختلافها وكذلك تحديد قربها وبعدها عن "السنة". وهي اجتهادات كانت تنبع من أسس الأصالة الثقافية ومساعيها الواعية لفهم النفس والآخرين بما في ذلك من خلال دفاعها المتنوع عن الإسلام. وينطبق هذا على مواقفه من الفلسفة. لاسيما وان هذه المواقف تبلورت من خلال استيعاب ما أسميته بتعدد المناهل الفكرية وفاعلية تطورها وصراعها الداخلي.

وظهرت هذه المواقف للمرة الأولى بصورتها التاريخية والثقافية والفكرية في علم الكلام، ولاحقا في علم الملل والنحل ذاته. فقد نشأ علم الملل والنحل أولا بوصفه علما عن "فرق الإسلام" المفترقة. وبما أن هذه الفرق هي فرق الكلام الإسلامي، لهذا كان من الصعب إدراك موقع الفلسفة في علم الملل والنحل دون الإحاطة بطبيعة العلاقة القائمة بين الكلام والفلسفة. إذ لم يكن تحديد هويتها في صرح الوعي الكلامي - اللاهوتي والديني - العقائدي والثقافي - التاريخي معزولا عن العمران الإسلامي نفسه.

فقد كان العمران الإسلامي ميدان تجلي الذات الثقافية، التي تصعب رؤية حقيقة حلولها للقضايا "الخالدة" بمعزل عن إدراك معاناتها الذاتية الملتفة حول إشكالياتها الكبرى في مجالات وجودها الطبيعي

والماوراطبيعي. وهي معاناة تراكمت في الثقافة نفسها باعتبارها الصيغة الواقعية والمجردة للصراع والهدنة، والقتال المباشر والانزواء التام، أي لكل الإمكانات الكامنة بين القوى المتصارعة وعوالم إثارتها للسؤال والجواب، والهموم وعدم المبالاة، والشك واليقين. وإذا كانت ملامح الصعود الإسلامي في القرنين الأولين للهجرة قد شحذت قوة العقل الانتقادية، فإنها ساهمت أيضا في تعميق محتواه الأخلاقي. وليس مصادفة أن يرافق نشوء الكلام مواجهات الدين والدنيا، والإيمان والإسلام، والبدعة والتقليد، والعقل والنقل. إذ لم تكتف الثقافة الإسلامية الناشئة بتضحيات "النفس المطمئنة"، بل وشعرت بالحاجة إلى هواجس و"تلبيسات" و"وسوسات" العقل. ومع أن هذا المسار المتناقض لم تكن مستقيما، إلا انه كان ملازما لكل علوم الإسلام بدءاً من اللغة والأدب وانتهاء بالحديث والفقه والكلام والتصوف.

فمن الناحية التاريخية والثقافية لم يكن دخول العرب في فلك حضارات البحر المتوسط مصادفة، بل فعلا ضروريا ملازما للفتح الإسلامي. وشكل بهذا المعنى مقدمة الانطلاقة الجديدة، التي سيجري النظر إليها لاحقا على أنها اكتشاف "للأنا المنسية". والقضية هنا ليست فقط في وحدة الانتماء الثقافي العريقة للمنطقة، بل وفي مقدمات الثقافة الإسلامية نفسها، التي جعلت من مبدأ الوحدة الإنسانية والسعي نحو توحيدها أسلوب مد الصلة الخفية بين الوسيلة والغاية الإسلامية. ومن الصعب الآن القول بأنه جرى آنذاك وعي هذه الظاهرة بتلك "الدقة" المميزة لأساليب الاحتكام المتعالي والمتحذلق لاصطناعية الإيديولوجيات المعاصرة، إلا أنه جرى عموما ضمن المسار الآنف الذكر.

وفي هذا كان يكمن موقف الثقافة الإسلامية من الفلسفة. وليس مصادفة أن يرد الحسن بن سهل عن سبب جعله كلام الأوائل حجة، قائلا: "لأنه مر على الأسماع قبلنا. فلو كان زللا لما تأدى مستحسنا لنا"[٢٧٩]. وهو موقف يجمع في ذاته أسلوب النظرة النقدية لتجارب الماضي والتمثل المباشر وغير المباشر لإبداع الآخرين المختمر في استحسان التاريخ له. ولا يعني استحسان التاريخ هنا سوى امتحان الإبداع الثقافي للماضي أمام الزمن الدائم في "معقول" و"منقول" الأمم. والمقصود المباشر بذلك أمم الحضارات بشكل عام والمنطقة بشكل خاص، التي أصبح الرجوع إليها هو رجوع إلى النفس أيضا. وبغض النظر عن الأوهام "العلمية" في تتبع نشوء وتطور الفلسفة، فإن الكتب العربية ـ الإسلامية التي بحثت في هذا المجال، عادة ما تربطها بثقافة الإغريق، أما الرياضيات والهندسة واللغة فعادة ما تربطها بإبداع الحضارات المصرية والفينيقية والبابلية. وسواء أكان ناقل الحكمة إلى اليونان "أنبادوقلس" أو "فيثاغورس"، فإن الأول أخذ حكمته عن "لقمان الحكيم" بينما اختلف الثاني إلى "أصحاب سليمان بن داود"، ناقلا عنهم إنجازات العلم الهندسي وعلم الطبائع والعلم الإلهي[٢٨٠]. وبغض النظر عن ضعف هذا "التدقيق التاريخي"، إلا أنه يعكس الملامح النفسية للثقافة، التي كانت تتحسس انتماءها الخفي لتاريخ المنطقة وإنجازاتها الحضارية. وبالتالي ليست الفلسفة كيانا غريبا عنها، بل جزءا من تراثها المنصرم. ومن هنا فإن تمثلها وتمثيلها هو استجلاء جديد لها ونفض الغبار عن ماضي الحقيقة وحكمتها .

ومن الصعب توقع احتلال هذه الفكرة مكانتها "الساكنة" هذه في

وعي مـؤرخي وعلمـاء تلك المرحلة، دون مـرورها في فلك التـأمـلات الفكرية لموقع الفلسفة في نسيج الثقافة الإسلامية ذاتها، أي في مواجهات العقل الجدلي وبحثه عن يقين في اعتراك المذاهب. وبما ان هذه المذاهب والمشارب قد تجسدت تاريخيا في علم الكلام، لهذا تحول حينذاك إلى ميدان ومحك المبادئ الإسلامية الكبرى وقيمها العملية وكذلك علوم الأوائل والآواخر أيضا. وقد مر ذلك في البداية، شأن كل عملية تاريخية ثقافية كبرى، بمعارك القوى السياسية والفكرية ثم انتقل لاحقا إلى ميدان العقل النظري. آنذاك طوى الجدل بين جوانحه جميع الأفكار على أنها هويات مستقلة. مما أدى إلى أن يكون البحث عن الحقيقة كما هي، إن لم يكن حافزا علميا، فعلى الأقل مظهره الدائم. ولعل ظهور الفرق الكلامية المستقلة دليل حي على ذلك.

فقد خمّرت الثقافة الإسلامية بمستوياتها اللاهوتية والفلسفية المتعركة في ميادين الأديان (الملل) والمدارس الفلسفية (النحل) حصيلة "الزمن البائد" وإبداعاته النظرية. واتخذ ذلك في بداية الأمر صيغة الندية الدينية والسياسية. وحالما أفلحت في إثبات هويتها المعنوية و"المادية"، فإنها وقفت أمام حالة الافتراق المميزة للثقافات الأصيلة. وظهرت إلى السطح المسائل المتعلقة بكيفية التعامل مع القيم الإنسانية "للعدو المقهور"، وبالأخص حالما تكون هذه القيم منظومات فكرية وروحية.

فمن الناحية التاريخية لم يكن الهلال الخصيب واقعا جغرافيا، بقدر ما هو عملية خصبة في ظهورها واضمحلالها الدائمة. وسواء جرى وعي هذه العلاقة الساحرة بمعايير الدين أو الدنيا، بمعايير الطبيعة وما وراء الطبيعة، بمعايير الجبر أو الاختيار، فإن تطور الوعي اللاحق قد أجبره

على الوقوف أمام معضلة القضاء والقدر باعتبارها جزءا من معترك المواجهات الفعلية.

ويغض النظر عن اختلاف إجابات المسلمين عنها، إلا أنها سارت في البداية ضمن اتجاه "البرهنة" على واقع النجاح الفعلي. وسواء جرى الإقرار بأولوية القضاء والقدر أو بجبروت الإرادة الفاعلة، فإنهما اشتركا في تأمل النجاح الباهر للإسلام المنتصر. لهذا كان من السهل بالنسبة للأجيال الأولى أن تنظر باستعلاء متفائل ومباشر لعظمة الهلال الخصيب الذائبة في أديانه ومنظوماته الفكرية، باعتبارها شيئا ضعيف المناعة أمام قوة الفكرة الإسلامية البسيطة التي جسدتها عبارة "الله أكبر!". والتطور اللاحق فقط هو الذي قلمّ "كبرياء" الله لينزله إلى معارك الأنا الأخلاقية والمعرفية. حينذاك لم يعد يربط هذه الأنا بعوالم السياسة والعسكرة شيئا غير خيوط الأبدية وأسئلتها الباحثة عن يقين في كل ما له علاقة بالإنسان.

وليس من مهمتي الآن البحث في جميع خلجات الثقافة من اجل توضيح ذلك، بقدر ما أشير فقط إلى واقع الاستنفار والجدل الدائم، الذي لم يعد يقلق في الغالب العقل العملي (الأخلاق) بقدر ما أخذ يعذب العقل النظري (المعرفة). وليس مصادفة أن يركز الشهرستاني على ما أسماه "بالشبهات" التي رافقت وجود الإنسان منذ الخليقة حتى زمنه، باعتبارها شبهات دائمة. أما حصره لها بسبع وتحديده إياها، فما هو في الواقع، سوى محاولة حصر المعضلات "الخالدة" المتعلقة بمعنى الوجود وقضايا الفكر والأخلاق الكبرى[٢٨١]. ولم يكن العقل "الإبليسي"، الذي نسب الشهرستاني له هذه الشبهات سوى العقل النظري و"شيطان" الجدل

المفحم وشكوك العقل المعرفي وقلق الروح المتسائل. فقد كان اغلب هذه "الشبهات" تشبه ما في اتجاه القدرية (المعتزلة) من مفاهيم ومواقف وأساليب في المعرفة والسلوك. وهو استنتاج نعثر على تعبيره غير المباشر في كلمات الشهرستاني التي صور فيها فكرة الاعتزال نفسها باعتبارها اعتزالا عن الحق، وذلك بسبب إثارتها "شبهة الأفعال". وقد جعل ذلك الشهرستاني يستنتج بأن السبب القائم وراء كل مدارس القدرية يقوم في "طلبها العلة في كل شيء"[٢٨٢]. وبغض النظر عما في هذا الاستنتاج من غربلة متفحصة لتجارب "الانتقال" الإسلامية من ثقافة "العمل المباشر" إلى "مباشرة العقل"، إلا أنه صور بدقة بالغة واقع الأجيال الأولى من مثقفي الإسلام، الذين انهمكوا في التفكر والجدل الساخن والنقاش المضني. إذ لم يكن "طلب العلة في كل شيء" سوى الصيغة الأكثر تجريدية للبحث والجدل، الذي مثلته وتمثلته قدرية الإسلام الأولى والمعتزلة لاحقا. وقد كان ذلك بدوره "القدر الإسلامي" لمحاولات البحث عن الأسباب الجوهرية لمعضلات الوجود والفكر. وحالما سيطرت نفسية الجدل الباحث على عقول الناس، حينذاك لم يعد تقبل "الحقائق" بدون تمحيص شخصي. وتحول البحث عن علة الأشياء والجدل فيها إلى المفتاح الضروري لحل المسائل المثارة. وتضمن هذا بحد ذاته أيضا على تنظيم فكري للقضايا وحلولها. ونعثر على ذلك في كافة المسائل المثارة، مثل العلية في الخلق والحكمة في التكليف، وقضايا القضاء والقدر والجبر والاختيار وغيرها. وهو تحول يشير إلى تركز الجدل وتمركزه في ميدان الوعي الأخلاقي. ومن الناحية التاريخية كان ذلك المقدمة الضرورية التي أوقفت سيل اليقين الظاهري الجارف بتحويل مساره

صوب بحر التأمل المنطقي. وكانت هذه بدورها العملية الطبيعية لتعمق المعرفة في تجاربها الحياتية، التي عادة ما تتحول فيها عناصر السكون الورعة إلى ديناميكية الشبهات القلقة. بهذا المعنى، كانت حركة القدرية ومدارس الكلام السياسية الأولى التعبير غير المباشر عن مرحلة الانتقال من عالم الأسطورة إلى المنطق.

لقد أغرى العقل في "تلبيساته" روح الروح، وأخرجه من عالم التأمل الساكن والهموم الوجدانية الحية إلى عوالم البحث عن موتى "الأبد". وفي هذا يكمن السر الحقيقي القائم وراء تحول القدرية إلى "مجوس" الأمة الإسلامية. إذ لا يمكن إدغام هذا الواقع تاريخيا في شقشقة الاتهام ونزوع التكفير المذهبي المميز لعلم الكلام آنذاك. وهو الأمر الذي جعل من الممكن تحول القدرية في وهم "السلفيين" المعاصرين لهم إلى حفاري قبور الجاهلية الفكرية.

كان الوعي الإسلامي الأول ونفسيته الدينية الاستمرار المتعمق لقيم "الجاهلية" الناصعة. فقد أوقفت الجاهلية القلب أمام محراب الكلمة، وجعلت من الفعل الأخلاقي القبلي معيارها الجمالي. وهو واقع أضمحل في الكلمة وجزئيا في الفعل. وكان من المستحيل بالنسبة للبديل الإسلامي الشامل أن يتبلور بين ليلة وضحاها. لقد كان ينبغي له أن يمر بين "شرور" العقل من أجل اكتشاف مضمون الشر نفسه. وهو الأمر الذي يعطي لجدل هذا المرحلة مأثرتها التاريخية في تذليل سكون الجاهلية وتجربتها العملية. فقد كان هو في الأغلب جدل الإفحام لا جدل الإقناع. وهو تناقض واقعي عبر فكريا ولغويا عن طبيعة الفعالية الملازمة لمراحل الانتقال العاصفة.

وفي هذه العملية جرى التهذيب المنطقي للمفاهيم والمصطلحات وكذلك قدرة العقل الجدلية. حقيقة إن هذه القدرة كانت في بدايتها خليطا من مكونات عدة لم تستقل في بنيتها النظرية. لهذا لم يتخذ الجدل الأولي صيغة منظمة. فهو لم يستند إلى تقاليد عريقة خاصة به. ولم يكن بإمكان هذه التقاليد أن تترسخ دون استقلال الفكر واللغة. من هنا جاء استمرار "العنف" اللغوي ولغة الجسد في الجدل. فقد أدى ضعف بنية الجدل في اللغة والفكر إلى اشتراك الجسد بمختف حركاته الممكنة، بدءاً من التهور الخليع وانتهاء بالزهد للبرهنة على هويات الروح الأخرس. وهو واقع يشير إلى أن الجسد والروح يتحسس كل منهما ويفهم لكنه يعاني من صعوبة تصنيف وتصفيف ما يراه ويسمعه ويتذوقه ويفهمه في منظومة فكرية متجانسة. وأدى هذا الإعياء الروحي لتذليل عبء الكلمة الثقافي إلى إرهاص البحث عن صيغتها المثلى. وفي هذا التجاوز السريع "لنقص اللغة القادرة على التمام" يكمن سر البحث عن الكلام الذي ميز ثقافة الإسلام.

ونعثر على ما سبقت الإشارة إليه في ظاهرة الاهتمام المفرط بالعبارة والمجاز والكلمات والمصطلحات، واللغة ككل. فإذا كانت مدارس الأدب والشعر قد وجدت في تراث الجاهلية معينها الذي لا ينضب، فإن تراث الجاهلية اللغوي لم يعد بالنسبة للجدل العقلي اكثر من أداة شكلية وضرورية. ولم يعد مضمون الكلمة في اصلها العربي، بل في فحواها الديني والإسلامي. وكان هذه الاختلاف الشكلي الكبير وتناقضه النسبي من ملامح "الانتقال" الثقافي، الذي فقد معناه مع ارتقاء الكلمة إلى مستوى الفكر. وهو انتقال ساهم في إنجازه علم

الكلام من خلال جدله العقائدي واستناده إلى تراث اللغة الآخذ في التطور. مما جعل الشهرستاني يفترض في تفسيره لمعنى اسم علم الكلام إمّا "لأن اظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم المنطق. والمنطق والكلام مترادفان"[٢٨٢].

وتحول الجدل في "كلام الله" إلى علم. واصبح هذا العلم أداة التعامل مع "كلام الله". وشكل ذلك حلقة دار فيها علم الكلام مغتنيا بعناصر المنطق الملازمة لأدب الجدل وقواعده. فمن المعلوم أن الجدل لا يكتفي في حالات الصراع الفكري الحاد بمشاعر الإفحام ودحر الخصوم، وإلا لأدى به ذلك للهبوط إلى حضيض الشتائم. وإذا كان الكلام قد أصيب بهذا الداء في وقت لاحق، فإن مراحل تطوره الأولى سارت ضمن تيار الانتعاش الباحث عن "علة في كل شيء". مما أستدعى بدوره مهمة التدليل في الجدل.

واستثار هذا الواقع نفسية البحث الدائم ومعضلاته من جهة، وافتراض وجود حقيقة واحدة مع مساعي البحث المتعددة عنها من جهة أخرى. وهو واقع لازم وما يزال يلازم الوعي نفسه. وحصل هذا الواقع في ثقافة الخلافة آنذاك على هيئته الضرورية الأولى في مختلف فنون الرفض والانتقاد والاعتراض، أي في المظهر السلبي بوصفه أسلوب الجدل الباحث عن الحقيقة. ولم يكن هذا قدرا لفئة دون أخرى، كما لم يكن أسلوبا لتعامل المسلمين مع أهل الذمة بقدر ما انه ميز الجميع مع الجميع. فعندما جسد الجاحظ في بعض كتبه النقدية نماذج دقيقة "للمغالطة" الإيجابية في بلاغتها والرفيعة في عقلانيتها، فإنه يكون

بذلك قد ذلل عناصر المغالطة نفسها. لكنه تذليل ارتبط بالحدود الصارمة التي أبدعتها ثقافة الإسلام في التعامل مع الحق والخلق وليس بتأثير العقلانية كما هي. فقد طالبت هذه الحدود المرء بالبحث عن الصلة الدائمة بين المثال والواقع. وسواء اتخذ ذلك نموذجه في "مشبهة الأفعال" أو "حلولية الصفات"، فإن كل واحد منهم ظل يرى "بعينه العوراء" المدى الأبعد لاستعدادها الذاتي. وهو أمر يكشف عما في هذه العين "الواحدة" تاريخيا من قدرة هائلة على أحادية الرؤية. أي أنها تتوهم بحدة مبالغ فيها كل ما لا يمكن رؤيته ببساطة في ظل اشتراك حواس الجسد جميعا.

ولو أهملنا هذه المقارنة الحسية وارتقينا من خلالها إلى إشكاليات الثقافة الكبرى حينذاك، فإننا نلاحظ اثر الآلية التي أقنعت أغلبية الباحثين بالفكرة القائلة، بان من الصعب بلوغ الحقيقة دون المرور بدروب الآلام. وكان ذلك يعني صيرورة حالة جديدة في الوعي التاريخي أخذت بإخضاع كل شيء لمبضع الجدل. وترتب على ذلك صيرورة واقع ثقافي لا يقرّ بالمقدس دون استفسارات واتهامات وشبهات وتلبيسات وترجيحات العقل الجدلي. فالمفارقة التي أراد رجال المرحلة حلها أغرقتهم في إشكاليتها الجديدة. لقد طوروا ثقافة كانت تطالبهم بالمزيد. وشكلت هذه الاستزادة مقدمة وحافز الثقافة في مساعيها الحثيثة لبلوغ الحقيقة. وأدى ذلك إلى تنوع المعرفة وتعمق محتواها وتكلسها في اختصاصات فرعية أيضا. وهي مشكلة طبيعية من مشاكل التطور الثقافي نفسه، وبالقدر الذي كان يمكن حلها بطرق مختلفة، كانت ايضا متحررة من الخضوع لقدر لا تلوى خطاه.

فمن المعلوم أن الثقافة الإسلامية لم تصنع رجل الدين بالمعنى النصراني، بل علماء الدين. ولم يكن هؤلاء "وسطاءها" و"سدنتها" بل أوعيتها. لهذا كان من الممكن تجمعهم في "طبقات" الأدباء والمتكلمين والفقهاء والشعراء والحكماء والصوفية وليس في هرم كنائسي. ذلك يعني أن الاستزادة في "المعرفة" أدت إلى تفريع وتفريخ "ثقافات" داخل "الثقافة" جعلت من صدامها في حالات عديدة قدرا محتوما. ومع أن الثقافة الفلسفية لم تكن غريبة على ثقافة الإسلام، فان الصراع معها كان شكلا من أشكال صراع الثقافات داخل الثقافة الكبرى. ذلك يعني انه كان صراعا بين قوى متباينة في بحثها عن الحقيقة، تَحَدَّدَ وأدى في نفس الوقت إلى اختلاف نمط التفكير وأدوات البحث. فإذا كانت الفلسفة في مظهرها تبدو "غريبة"، ففي مضمونها كانت تساير وتجري وتنافس وتتحدى وتوازي الكلام. وهي حالة ميزت الثقافة الإسلامية منذ أن استتبت علومها الخاصة. لقد كان بإمكانها، وهو ما حدث بالفعل، أن تتخذ صيغا متباينة. لكنه لم يكن بإمكانها أن تضمحل نهائيا، لأنه لا ضرورة لذلك ولا معنى. ولم يكن هذا الاستنتاج الجازم مبنيا على أساس تأمل بقائها في كتابات الماضي، بل وفي استمرارها الفعلي في إبداع الفكر الإسلامي. أما العلاقة الشاذة بين الكلام والفلسفة، فإنها كانت لحد ما نتاجا للصراع الضروري بين القوى "المتشابهة". والتنافر في حالات عديدة يستلزم تشابها على الأقل جزئيا إن لم يكن كبيرا. لأنه يستلزم وجود ما هو مثير لتنافس القوى يدفعها إلى حافة المواجهة. فالكلام هو الأخر فلسفة. والفلسفة تتضمن كلاما (منطقا)، فيما لو استعملنا عبارة الشهرستاني. وفي هذا يكمن سر اللقاء الخصب بين

المتكلمين والفلاسفة. إذ لم يشعر المتكلمون الأوائل بشعور الدونية وامتقاع الصبيان أمام علم "الأوائل" و"القدماء". وسواء تعاملوا مع أفكار الفلسفة القديمة باعتبارها أفكارا مستقاة من "مشكاة النبوة" أم لا، فإنهم وجدوا فيها ما هو معقولٌ في العقل ومرذولٌ في الشريعة. وفي هذه الثنائية المرنة كمن أحد حوافز تأثيرهما المتبادل وصراعهما الظاهر والمستتر.

وهنا يجدر القول إلى أن محاولة البحث عن مصدر أفكار الفلاسفة القدماء في "مشكاة النبوة" كانت صيغة أقرب إلى مفاهيم الكلام والتصوف منها إلى تصورات وأحكام الفلسفة (الإغريقية). إلا أنها شغلت حيزا لا يستهان به في الفلسفة الإسلامية. ودخلت لاحقا في علم الملل والنحل الإسلامي كجزء من أحكامه النظرية. لكنها لم تكن على الدوام من حيث حوافزها وغاياتها فلسفية خالصة. ونعثر على ذلك في المقارنات التي يقدمها الشهرستاني في استعراضه لآراء بعض الفلاسفة. فقد وجد في آراء تاليس عن الماء باعتباره مبدأ التركيبات الجسمانية ما يناسبه في سفر التكوين للعهد القديم وما يقابله في بعض الآيات القرآنية مثل: "وكان عرشه على الماء" وغيرها. وكتب بهذا الصدد يقول "وكأن تاليس الملطي إنما تلقى مذهبه من هذه المشكاة النبوية"[٢٨٤]. منها "اقتبس وبعبارات القوم التبس"[٢٨٥]. والشيء نفسه يمكن قوله عن حكمة فيثاغورس، التي وجد فيها أيضا شيئا مأخوذا من "معدن النبوة". بينما وجد في آراء انكسمانس عن العنصر الأول والعقل ما يمكنه أن يقابل في القرآن كلمات "القلم " و"اللوح". وعلق على ذلك قائلا: "وهو أيضا من مشكاة النبوة"

لم يجد المتكلمون الأوائل في قراءتهم للفلسفة ما يتعارض مع "كلام الله". مما جعل منها علما مقبولا للكلام والمتكلمين. وهو واقع نعثر على صداه في تقييم مؤرخي الفكر والأديان وإشاراتهم الدائمة إلى تأثر هذا المتكلم أو ذاك بآراء الفلاسفة. بل يمكن القول، بأن أهل الكلام الأوائل وجدوا في الفلسفة عروة جديدة للدفاع عن العقيدة وتثبيت دعائم الكلام نفسه. لكن هذا التآلف المبدع بين الكلام والفلسفة لم يدم طويلا. واتخذ لاحقا مختلف الصيغ منها الانضواء الكلي تحت لواء الفلسفة ومنها إخضاع الفلسفة للكلام ومنها محاربتها بصورة قاطعة ومنها مجاراتها و"المساومة" معها. ولم تكن هذه الصيغ معقولة على الدوام، إلا أنها تخللت حوافز التفكير الكلامي والفلسفي على السواء.

وهنا تجدر الإشارة إلى أن الكلام بعد لقائه بالفلسفة لم يعد كلاما "إسلاميا" خالصا، كما لم تظل الفلسفة "إغريقية" بالشكل والمحتوى. وأدى تطورهما إلى إفراز كل الصيغ المشار إليها آنفا. ومن الممكن القول، بأن فلاسفة الإسلام بدءاً من الكندي كانوا بمعنى ما ممثلي الانضواء الكلي تحت لواء الفلسفة، بينما تمثلت الأشعرية صيغة إخضاع الفلسفة للكلام ، في حين مثلت المدارس الحنبلية وأشباهها صيغة محاربتها بصورة قاطعة ،أما صيغة مجاراتها و"المساومة" معها فهو التيار، الذي لم يقلد مدرسة أو مذهباً ما محدداً بصورة خالصة كما هو الحال عند الغزالي قبل انتقاله إلى التصوف.

وقد كان هذا التزاوج التاريخي بين "علوم الإسلام" و"علوم الأوائل" إحدى صيغ التفاعل الثقافي الذي عمق إرث الحضارة الروحية العالمية وأثراها بمعضلات جديدة. ولعل أكثرها اشغالا لبال الفكر الإسلامي هو

القضية المتعلقة بإدراك ماهية وقيمة لقاء الفلسفة بالكلام عند من عارضها ومن أيدها. فإذا كان المتكلمون قد وجدوا بادئ الأمر في الفلسفة ما يمكنه أن يكون عروة إضافية للعقيدة المتناثرة في جدل المتكلمين أنفسهم، فإنهم أخذوا يعون لاحقا خطورتها المهشمة لعقائد الإيمان. فالفلسفة هي ليست فقط حبا للحكمة، بل والعلم الباحث عن أسباب الظواهر وعللها. أي أنها استجابت لحال "القدري" وذهنيّته الباحثة عن علة في كل شيء. لهذا بدت بالنسبة لأغلب ممثلي الكلام (باستثناء المعتزلة) الأسلوب العقلي لتهشيم العلاقة الوجدانية بين الإنسان والله، والعلاقة الضرورية بين العقل والإيمان. ولم تكن هذه "السلبية" جلية وبسيطة على الدوام. إضافة لذلك استلزم إدراكها، كحد أدنى، ضرورة التمكن من أدوات الفلسفة المنطقية وأساليبها في التحليل والنظر. فإذا كانت قضية الله والإنسان من "مآثر" الفكر الصوفي ومعضلات عشقه الدائم وأنسه الوجداني، فإنها اتخذت في علم الكلام صيغة تحديد الموقف من قضية المعقول والمنقول. وبغض النظر عن الإجابات المتباينة والمتناقضة أحيانا حولها، إلا أنها عكست أسلوب الكلام في تحديد موقفه من الفلسفة بوصفها علما عقليا. وبهذا يكون علم الكلام قد تضمن على هذه المواقف بصورة منفية في معضلات المعقول والمنقول. ذلك يعني أن الخلاف الذي ميز "اللقاء" الأول بين الكلام والفلسفة، لم تحدده أساليبهما وغاياتهما فحسب، بل وخصوصية نشوئهما ونماذج رؤاهم في ثقافة الخلافة.

***

الفلسفة والبحث
عن الاعتدال العقلي

من المعلوم تاريخيا، بان الفلسفة "دخلت" عالم الإسلام بعد نشوء علم الكلام. وشكلت في مجرى تطورها الأولي أسلوبا جديدا، ولحد ما مكملا للكلام في التعامل مع مختلف قضايا الوجود والإلهيات والسياسة والدولة والأخلاق. ومثلت في أسلوبها الجديد استمراراً "لمنطق" الكلام وتجاوزا له في منطقها وسعة احتوائها للظواهر. بعبارة أخرى، إن تطور الفلسفة التاريخي في مدارج الوعي الكلامي وظهور الفلاسفة المسلمين، أخرج إلى الوجود هوية الفلسفة كمنافس عقلي كبير لأشكال الوعي النظري السائدة والكلام منها بالأخص. وبهذا مثلت الفلسفة الحركة الأكثر سعة وفاعلية لتجاوز حدود الثقافة النظرية وتوجيهها نحو عالم أوسع وأعمق وأشمل. لهذا السبب، كان صدامها مع الكلام عملية حتمية بفعل تمثيلهما لأسلوبين ونموذجين متوازيين ومتصارعين، رغم تشابه دعوتها المباشرة عن غاية المعرفة.

فقد ظل الكلام أسير موضوعاته الخاصة، رغم كل أهازيجه المرحة وغنائه بعبارات الفلسفة ومفاهيمها سرا وعلانية. واستطاع أن يبدع منظومة فكرية لها قواعدها وحدودها، أصابت حركته في التعامل مع

متغيرات الواقع بالشلل. وأدى ذلك إلى صنع نظام فكري ونمط ذهني أصبح الدفاع عنه، إحدى المهمات الجوهرية لوجوده. إنه أحيا الكلمة وأماتها، بحيث أدى إلى أن تصبح الصفة المميزة له شكلية الفكر لا محتواه. وحتى في حالة اكتشافه موضوعات جديدة وقضايا واقعية، فإنه سعى إلي إقحامها القسري في تقاليد استيعابه الصارمة. من هنا كانت محاولته الحفاظ على منظوماته الفكرية عوضا عن تقديم أجوبة جديدة عليها. لهذا تحولت حتى موسوعاته المتأخرة الكبرى إلى مجرد استعادة موسعة لاستهلاك الصراعات القديمة بين الفرق. وتحول إلى ديوان المعارف القديمة وقواميس تحليلها وشرحها. واصبح بالتالي الوجه النظري اللاهوتي للنزوع الفقهي المتحدد بإطار النص. فإذا كان الفقهاء قد حولوا الفقه إلى أداة "التفريع" المرهقة، فإن الكلام لم يعد أكثر من براهين "العقل الماكر" في شد لحمة الإيمان العقائدي للعوام، كما سيقول الغزالي لاحقا. لقد ظل الكلام أسير مقدماته ومعطياته الأولية باعتبارها يقينيات جازمة. وكمنت في هذه "الحالة الإيديولوجية" إحدى المقدمات الحاسمة للتعارض المزمن بينه وبين الفلسفة. ومع أن الفلسفة لم تكن على الدوام أصيلة المحتوى، إلا أن أسلوبها المنطقي وسعة موضوعاتها افترضت ليس فقط كسر موضوعات الكلام التقليدي، بل وتحجيم معنوياته اللاهوتية والمعرفية.

فقد طالبت الفلسفة في أساليب وعيها وتحليلها المسلم أن يكف عن اعتقاده الإيماني العادي. ووضعت أمامه نصا آخر ورجالا آخرين مقارنة بالنص القرآني والحديث وعلماء الفقه والكلام. كما طالبت المفكر بتخطى حدود إسلامه العادي وعقائديته المذهبية وأسلافه الكبار للتعامل

أساسا مع أساطين الفلسفة وكتاباتهم. وهو تباين اخذ بالاتساع، بحيث لم يعد قضية فكرية مجردة، بل وحياتية وثقافية استلزمت في حالات عديدة مهمة الإقرار بها ليس من جانب المتكلمين والفلاسفة أنفسهم، بل ومن رجال السياسة أيضا. وليس مصادفة أن تعقد حلقات ومجالس المتكلمين وحدهم والفلاسفة وحدهم. وتحول المفكرون والعامة والوزراء والسلاطين إلى مؤيدين لهذا "التخصص" الذي أتخذ لنفسه مقاييس ومعايير زمنية وكمية ودينية وفكرية، كما نراه في تعيين الوزراء والسلاطين لأوقات "اللقاء" بالفلاسفة والمتكلمين (والشعراء والفقهاء وغيرهم) كل على حدة.

فمن الناحية الثقافية والفكرية كانت الصيغة الإيجابية في هذه الظاهرة ترمز إلى "التخصص" والتمايز الحرفي الذي يقترب من حيث حوافزه بخلاف الفرق. إذ أدى عمليا إلى صنع أجواء الاختلاس الحقود، الذي عادة ما يرافق نفسية "الأنا" المتخصصة والمنغلقة في فلك تصوراتها وإبداعها الفكري الخاص. وعندما يعترف الجميع بهذا الأسلوب فانه يؤدي إلى أن تكف "آداب السلوك" عن أن تكون آدابا، ويتحول سلوك القوى المتصارعة فيها إلى عداء تقليدي. وفي هذا الجو اخذ إبداع "الأوائل" يتحول إلى نقمة في عيون المتأخرين من علم الكلام. كما لم تعد الفلسفة حبا للحكمة، بل وزندقة. ذلك يعني أن الطابع الإيديولوجي للصراع الذي ميز علم الكلام اخذ في نقل محتواه العقائدي ونفسيته المذهبية إلى الميدان الأكثر سعة ورحابة. لقد جمع الكلام جام غضبه من أجل مهاجمة "عدوه الأكبر". ولعل العبارة التي سيتفوه بها الغزالي لاحقا في محاربته الفلسفة، من أنه عند الشدائد تذهب الأحقاد،

لم تعن في الواقع سوى تحصنٍ جديدٍ في وحدة "الثقافة الهجومية" لتقاليد الكلام في صراعه مع العدو القديم. لكن إذا كانت تجربة الغزالي أوصلته لاحقا إلى عقم وانغلاق هذا الطريق، فإن العداء المتعمق بين الكلام والفلسفة صعد في علم الكلام إلى مصاف النزوع الإيديولوجي من خلال التركيز على "غرابة" و"وثنية" الفلسفة. وهو نزوع ارتبط أيضا بخصائص نشوء وتعمق المدارس الفلسفية في عالم الإسلام ومرجعياته الفكرية والروحية الخاصة عن الخواص والعوام والمعقول والمنقول. مما أعطى لهذا النزوع مسحة اجتماعية وسياسية وحضارية. وفي الإطار العام، يمكن القول، بأن المزاوجة الأولية بين الكلام والفلسفة انتهت إلى خلاف مستعص على الحل، لم يستطع تذليله آنذاك سوى الصوفية العظام. وذلك لان المتصوفة لم يتعاملوا مع كلام المتكلمين وفلسفة المتفلسفين، بل مع حكمة المعرفة وحقيقة الحق.

وهو واقع يشير إلى أن العقبة التي وقفت أمام علم الملل والنحل في تعامله مع الفلسفة والموقف منها وتقييمها. وذلك لأنه وقف أمام عالم وتقاليد مشحونة بالعداء والصراع والمواجهة. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار، كون أغلبية أصحاب علم الملل والنحل المسلمين كانوا أيضا متكلمين كباراً، فإننا نستطيع أن نستشف فاعلية إحدى المقدمات الخفية في المواقف السلبية تجاه الفلسفة.

فمن الناحية التاريخية كان نشوء علم الملل والنحل الإسلامي استمرارا لفن "المقالات". أما تطوره اللاحق فقد تعمق في مجرى استيعابه المنظومي لتشكل الفرق الإسلامية. وإذا كان التصنيف العام للفرق الإسلامية قد جرى في أنساق أيديولوجية عن وعي الأنا الإسلامية

الناجية وتحديد "الفرقة الناجية" من بين الفرق، فإننا نستطيع رؤية بعض حوافز الاتهام والتفنيد الملازمة في المواقف من أصحاب "البدع". وقد جرى ذلك في بداية الأمر ضمن إطار الدفاع عن عقيدة الإسلام ضد هجوم الأديان الأخرى. وفي وقت لاحق اخذ يتمحور حول مقالات الإسلاميين، مما أدى إلى إرساء أسس دراسة "بدع" المسلمين أنفسهم. وفي هذا تكمن المقدمة العلمية المجردة لتجرده عن انتماء الفرق المذهبي. وتحوله بالتالي إلى علم عن فرق الإسلام والأديان. إلا أن مأثرته تجاوزت الاهتمام بالأديان (الملل) إلى مقالات الاتجاهات الفكرية غير الدينية المختلفة (النحل)، التي تطابقت آنذاك مع المدارس الفلسفية.

وعكس تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي المسار الذي سبق وأن تناولت ملامحه الكبرى. فإذا كان النوبختي والملطي لم يشيرا إلى الفلسفة إشارة مباشرة، بل أهملاها إهمالا كليا، فإن موقف الأشعري منها سار ضمن منهجه الموضوعي العام. ومع ذلك كانت الفلسفة في (مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين) حالة عرضية. ويمكن تفسير ذلك استنادا إلى أن كتابه مخصص لمقالات الإسلاميين. أما في الواقع، فإن مواقفه العامة من الفلسفة تعكس توجها عميقا ارتبط بطبيعة المسار الذهني والتحول الفكري للاشعري نفسه. إذ لم يكن (مقالات الإسلاميين) "ديوانا" للآراء فحسب، بل وتعبيرا موضوعيا ومستقلا عن تنازع الفرق الإسلامية التي أراد الأشعري أن يكون "خارجها". بينما لم يكن "خروجه" عنها في سوى صيغة تجلي تجربته الفردية.

إننا لا نعثر عند الاشعري على حكم واضح المعالم وموقف مباشر عن الفلسفة والفلاسفة. فهو نادرا ما يتطرق إليهما. ونعثر في مواقفه

هذا على تقييم غير مباشر للفلسفة والفلاسفة وطبيعة تأثيرهما في الكلام بشكل عام وعلى الاعتزال بشكل خاص. فنراه يربط تأثير الفلسفة في الكلام بشخصية المعتزلة. وهي إشارة صحيحة. ونظر شأن اغلب علماء الملل والمحل إلى الفلسفة باعتبارها علما "دخيلا"، لهذا لم يدرج الفلاسفة ضمن الفرق الإسلامية. لكنه يورد في مؤلفه عبارة واحدة متعددة الدلالة. فعندما يتكلم عن آراء المعتزلة النافية للصفات (الإلهية)، فإنه يؤكد على أن المعتزلة أخذوا "قولهم هذا من إخوانهم المتفلسفة"[٢٨٦]. ومن الصعب فهم هذا التقييم على أنه إقرار بإسلام المتفلسفة استنادا إلى إسلام المعتزلة في تصنيف الأشعري. وقد تكون هذه العبارة صيغة عادية لم تخضع إلى "معاناة" نقدية عند الاشعري، إلا أنها تعكس تقييما يحتوي بذاته على مستويين مترابطين في موقفه من الفلسفة. وهما موقع الفلسفة في تقاليد علم الكلام وتأثير الفلسفة والفلاسفة على المتكلمين.

إن تشديد الأشعري على رابطة الأخوة بين المتفلسفة والمعتزلة يعكس علاقة التنافر الدفينة بينه وبين أساتذته القدماء من جهة، وواقعية العلاقة المتفاعلة بين فلسفة الفلاسفة وكلام المعتزلة من جهة أخرى. وإذا كانت علاقة التنافر تعكس في ثناياها بقايا نزعة الاتهام الإيديولوجي، فإنها تشير أيضا إلى طبيعة الأفكار والمبادئ التي استقاها المعتزلة من الفكر الفلسفي. وبغض النظر عن ضعف نزعة الاتهام في آراء الاشعري، إلا أنها تلمع أحيانا في ثنايا تقييمه للفرق الإسلامية وخصوصا المعتزلة. . فعندما أشار إلى استعارة وأخذ المعتزلة آراءهم في نفي الصفات عن "إخوانهم المتفلسفة الذين يزعمون أن للعالم صانعا لم يزل ليس بعالم ولا قادر ولا

حي ولا سميع ولا بصير ولا قديم، وإنه مجرد عين لم يزل"[287]، فإننا نراه يشدد على أن المعتزلة لم تستطع أن تضع وتصوغ أفكارها بذلك الوضوح المميز للفلاسفة. وربط الاشعري ذلك بما اسماه بخوف المعتزلة. وكتب بهذا الصدد يقول انهم لم يستطيعوا إظهار ما أظهرته الفلاسفة، "فاظهروا معناه بنفيهم أن يكون للباري علم وقدرة... ولولا الخوف لأظهروا ما كانت الفلاسفة تظهره، ولأفصحوا به. غير أن خوف السيف يمنعهم من إظهار ذلك"[288]. بعبارة أخرى إن الأشعري خلط في كل واحد موقع وتأثير الفلاسفة في كيان المدارس المعتزلية من أجل إبراز "ضعفها". فالصيغة التي يقدمها الاشعري ترمي إلى إبراز تقليدية المعتزلة وروحها المتحذلقة وكونها لم تأت بأي شيء جديد، وإنها لم تفعل سوى أن غيرت الألفاظ من خلال إظهار معاني آراء الفلاسفة بعبارات أخرى. والأشد من ذلك هو محاولة تصوير جرأة المعتزلة جبنا معرفيا ودليلا على انعدام تجانسهم الفكري وازدواجيتهم الفكرية والأخلاقية.

وبغض النظر عن التناقض النسبي في مواقف وأحكام الاشعري وكذلك نزوعها الإيديولوجي الجزئي، إلا أنها تشير إلى ظواهر فعلية تكشف عن تأثر المعتزلة بالتراث الفلسفي وموقع المعتزلة وتفكيرها الفلسفي في ثقافة الخلافة. وتقدم المادةُ المتناثرةُ في (مقالات الإسلاميين) صورة عامة عن تلك الأفكار الفلسفية التي أصبحت جزءا لا يتجزأ من تراث الكلام. حيث يورد الأشعري الآراء الفلسفية بشكل عام والأرسطية بشكل خاص التي تأثر بها أصحاب الكلام في قضايا الجوهر والنفس والجزء والحركة وغيرها من القضايا[289]. ويحدد في كتابه المعتزلة الذين استنجدوا واستندوا في نظرياتهم بآراء الفلاسفة، كما هو

الحال بالنسبة لأبي هذيل العلاف وفكرته عن علم الله[٢٩٠]، ومعمر (ت – ٢٢٠) وفكرته عن قدم الله[٢٩١].

مما سبق يتضح، بأن مواقف الاشعري من تحديد علاقته بالفلسفة والفلاسفة جرت من خلال موشور مواقفه من فرق الإسلام، وبالأخص المعتزلة. ذلك يعني انه لم ينظر إلى الفلسفة نظرته إلى تيار مستقل قائم بذاته. لكنه أفلح في الكشف عن بعض مصادر آراء الفرق الكلامية وطبيعة تأثرها بالفلسفة وصيغ تعبيرها عن رؤيتها الفلسفية، وموضوعات هذا التأثر. بل نستطيع رؤية ملامح الإيجابية العلمية حتى في بعض مواقفه الإيديولوجية والسلبية من الفلسفة والاعتزال.

لم يكن موقف الاشعري من المعتزلة بهذا الصدد نتاجا لتسامحه مع "ازدواجيتهم" الفكرية والأخلاقية، بقدر ما كان نتاجا للأسلوب الذي حدده الخناق "الفقهي" والعقائدي، الذي نظر إلى المعتزلة نظرته إلى نموذج إسلامي للفلسفة الحرة. وفي هذا يكمن سر الدوافع العنيفة في الهجوم على "ثمار" التأثير الذي تركته الفلسفة في الكلام الإسلامي بشكل عام والمعتزلي بشكل خاص، كما نراه على سبيل المثال عند البغدادي.

اعتبر البغدادي شأن سلفه الأشعري دقة الفلسفة شيئا عرضيا. ولم ينظر إليها على أنها تيار فكري مستقل. ومع ذلك كانت مواقفه منها اكثر تحديدا مقارنة بالأشعري، لكنها كانت مرتبطة بموقفه المستهجن للفكر الفلسفي وتقاليده الخاصة. لهذا نراه يوجه جل اهتمامه من اجل إبراز الطابع الكفري للفلسفة وتأثيرها "الهدام" بالنسبة للعقائد الدينية. فعندما تناول على سبيل المثال، آراء النظام، فإنه حاول أن يرسم خطوط تطوره الفكري من خلال إرجاع مصادرها إلى ما أسماه "بملحدة

الفلاسفة"، الذين أخذ منهم قولهم بإبطال الجزء الذي لا يتجزأ، الذي بنى عليه "قوله بالطفرة التي لم يسبق إليها وهم أحد قبله"[٢٩٢]. واعتبر النظام هو من "حرّف مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشبه الملحدة في دين الإسلام"[٢٩٣]. ذلك يعني أن البغدادي نظر إلى الفلاسفة، باعتبارهم ممثلي ومصدر البدع (بمعناها السلبي) في الإسلام. وهو موقف طبقه ليس فقط على موقع الفلسفة الفكري في الثقافة الإسلامية، بل وعلى آراء المتكلمين المعتزلة وكذلك من اعتبرهم من فرق الغلو والإلحاد. بعبارة أخرى، إن الفلسفة بالنسبة للبغدادي هي المصدر الأكبر للغلو والإلحاد في الإسلام. وأشار بهذا الصدد إلى ما اسماه بانتقال "عدوى" الفلسفة إلى بعض القدرية والرافضة الغالية. وإن أصحاب التناسخ تأثروا ببعض مقالات سقراط وأفلاطون وأتباعهم من الفلاسفة الذين قالوا بتناسخ الأرواح[٢٩٤]. والشيء نفسه يمكن قوله عن الباطنية[٢٩٥]. مما حدد بدوره موقف البغدادي المناهض للفلسفة وتكفير اتباعها. وهو موقف نبع من نظرته إلى الفلسفة كمجموعة من العقائد المخربة والهدامة وليس نظرته إليها كمنظومة للأفكار. من هنا دعوته إلى تكفير الفلسفة والفلاسفة، بحيث اعتبره جزءا من أركان الإسلام وعقائده الأساسية كما وضعها في رؤيته لعقيدة أهل السنة والجماعة. فعندما يتكلم عن أصناف من أسماهم بالكفرة قبل الإسلام، نراه يضع إلى جانب السوفسطائية والسمنية والدهرية، أولئك الذين قالوا بقدم العالم وأنكروا الصانع أمثال فيثاغورس، وكذلك الذين أقروا بصانع قديم ولكنهم زعموا أن صفة قديم معه، أي الإقرار بقدم الصانع والمصنوع (الله والعالم) أمثال أنبيدوقلس وكذلك الذين قالوا بقدم الطبائع الأربع والعناصر الأربعة (الأرض والماء

والهـواء والنار) والأفـلاك والكواكب[٢٩٦]. وبغض النظر عن المصـادر الثـانوية التي يسـتقي منها البـغدادي تصوراته وأحكامه عن الفلسـفة والفلاسـفة، إلا أنهـا تعكس نفسية الجدل والاتهام الإيديولوجي السـائد في مـواقـفه وأحكامه. وفي هذا يشـترك مع ابن حزم. إلا انه اشـتراك يتحول إلى خلاف كبير في الموقف من الفلسفة والفلاسفة.

مثلت مواقف ابن حزم من الفلسفة وكذلك تقييم وظيفتها المعرفية والعملية أحد التيـارات العقلانية الكبرى في تقاليـد علم الملل والنحل الإسلامي. حيث وصل إلى استنتـاجـات لا تتـعـارض في الكثـيـر من جوانبها مع استنتاجات الغزالي وابن رشد (ت- ٥٩٥) في "تهافت" كل منهـما. فـمن جـهـة نراه يسـيـر في نفس المسار المنهجي - العقـائدي للبغدادي، بينما يخالفه من حيث إخضاعه قضـايا الخلاف إلى جدل منهجي. لهذا لا نلاحظ في موقفه من الفلسفة والفلاسفة نزعة التكفير. بل يمكن القـول عنه بأنه من بين مـؤرخي الفكر الكبـار، الذين رفـعـوا الفلسفة إلى مصاف العلم الحقيقي. بحيث فسح المجال لاعتبارها "شريعة عقلية". وهو موقف يقترب في الكثير من بواعثه وتأسيسه النظري من فكر المعتزلة، وبالأخص عند الجبائي والفلاسفة عموما. بل إن أحكامه بهـذا الصـدد تبدو سندا لابن رشـد في تنظيـره المعـمق في (فـصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال).

فقد رفع ابن حزم الفلاسفة وحكمتهم إلى مصاف المآثر التاريخية الكبرى للأنبياء وأديانهم والعلماء وأقوالهم. واعتبر كثيراً من الحقائق التي توصلوا إليـهـا مما لا ينبـغي المكابرة حـولهـا في حـالة اتفـاق الأخبار[٢٩٧]. بمعنى ضـرورة أخذها كـمـا هي والانطلاق منهـا بوصـفهـا

مقدمات يوثق بها. ولا يعني رفض المكابرة حولها في حالة "اتفاق الأخبار"عليها سوى التيقن من صحة مصادرها وان ما ينقل عنهم هو لهم. وهو موقف مبني على أسس منهجية يقوم مضمونها في ضرورة التعامل مع الفكر والماضي على أساس واقعيته وحقائقه كما هي لا كما يمكن أن ينقل إلينا بوسائط قد تشوه ما فيهما. بعبارة أخرى، لقد سعى ابن حزم لتوحيد المعطيات الحسية والعقلية في كل واحد والانطلاق منهما في التعامل مع أخبار الماضي وأفكار القدماء. وطبق الشيء نفسه على موقفه من الفلاسفة وحكمتهم. وهو موقف نعثر على مضمونه فيما اسماه بحقيقة الفلسفة.

انطلق ابن حزم من أن الفلسفة على الحقيقة هي إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود بتعلمها ليس شيئا غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد وحسن السياسة للمنزل والرعية[٢٩٨]. ذلك يعني انه شدد على أهميتها الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والمعرفية. وهو موقف متقدم للغاية ضمن تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي. بحيث يمكننا القول بأن أحكامه لا تقل "راديكالية" من تبعه الشهرستاني، ولكنه أقل "علمية" في تصنيفه للمدارس الفلسفية والموقف منها كعلم وتيار ثقافي مستقل. ولم يكن هذا معزولا عن البواعث الكامنة وراء منهجيته ومواقفه في (الفصل). فقد أراد هو "الفصل" في القضايا المختلف حولها بين أتباع الملل والأهواء والنحل. وحالما تناول قضية العلاقة بين الفلسفة والشريعة، فإن "الفصل" فيها تحول إلى بحث عن تشابههما في المحتوى والوظيفة وتباينهما في المصادر وإمكانية اختلافهما في أمور أخرى. إلا أن بحثه

كان يصب أساسا ضمن الخطوط العامة لمنهجيته ومبادئها الأساسية، التي سبق أن استعرضتُها سابقا. وبالتالي، فإن جدله مع من "أنكر الشريعة" بين أولئك المنتمين إلى الفلسفة يصب في نفس المضمون. ولكنه يكشف لنا في مواقفه هذه عن دقة علمية وعملية عميقة في تقييم حقائق الفلسفة. فنراه ينتقد أولئك الذين حاولوا صياغة مبدأ التعارض التام بين الفلسفة والشريعة، مؤكدا على أن الحقيقة على خلاف ذلك. كما حاول البرهنة على أن "أصول الفلسفة على الحقيقة توجب وجوب صحة الشرائع"[٢٩٩]. وإن هذا الإيجاب ليست فكرة مميزة لهذا الاتجاه الفلسفي أو ذاك، بقدر ما انه يميز أساسا "أصول الفلسفة على الحقيقة"، من أولها حتى آخرها، على اختلاف أقوالهم في غير ذلك[٣٠٠]. ذلك يعني انه وجد في اتفاق الفلاسفة الضمني على ضرورة الشريعة أمرا ملازما للفلسفة نفسها. وهو اتفاق تقتضيه ليس نوازع الفلسفة وأئمتها، بل أصولها. وجعله ذلك يؤكد على أن الفلاسفة متفقون بصدد هذه القضية رغم اختلافاتهم بصدد القضايا الأخرى. ويرجع ابن حزم هذه الأصول إلى ما أسماه بحقيقة وثمرة وغرض الفلسفة: إصلاح النفس وسياسة المنزل والرعية. أي منظومة ترتيب الحياة في أسلوبها وغاياتها على أحسن وجه. ووضع هذا الاستنتاج في فكرته القائلة، بان الفلسفة هي شريعة أيضا. إلا أنه لم يقف عند حدود المقارنة الظاهرية لتعدد الشرائع، بل وبحث عما هو مشترك في مضامينها وغاياتها. مما جعله يقر بأن غرض الفلسفة هو نفسه غرض الشريعة[٣٠١]. وبالتالي فإنه لا خلاف بينهما بهذا الصدد. وكتب يقول بأنه لا خلاف بصدد هذا الفهم "بين أحد من العلماء بالفلسفة ولا بين أحد من العلماء بالشريعة"[٣٠٢]. وإن مصدر الخلاف

بينهما يعود إلى الجهل بحقيقة الفلسفة ومراميها وحقيقة الشريعة ومراميها.

إن حقيقة ومرامي الشريعة والفلسفة، هي هي نفسها، كما يؤكد ابن حزم. فكلاهما إيجابي المضمون والوسيلة. من هنا كان رفضه اعتبار السوفسطائية اتجاهاً أو مدرسة فلسفية. ذلك يعني انه لم يضع المنطق ونفي المنطق في تحديد هوية الفلسفة ومدارسها، بل ما يمكن دعوته بروحها الإيجابية. فالفلسفة حسب إجماع الفلاسفة تسعى للتفريق بين الفضائل والرذائل وتبيان الخلاف بينهما. فقد قال الفلاسفة بضرورة إصلاح العالم، وإن إصلاحه مبني على شيئين وهما إصلاح الباطن من خلال استعمال النفس للشرائع الزاجرة عن الظلم والقبائح، وإصلاح الظاهر من خلال استعمال القوة والقوانين من أجل رد الظلم، أو ما أسماه ابن حزم بالتحصن بالأسوار واتخاذ السلاح لدفع العدو الذي يريد ظلم الناس[٢٠٣].

تؤدي هذه المقدمة النظرية عن جوهر الفلسفة إلى الإقرار بأن بناء المجتمع والنظام العادل (باعتباره غاية الفلسفة) غير ممكن دون شريعة، وإلا "لفسدت العلوم كلها، ولكان الإنسان قد بطلت فضيلة الفهم والنطق والعقل الذي فيه"[٢٠٤]. فالشريعة ضرورية، والفلسفة في مبادئها عن المجتمع ومثاله هي شريعة أيضا. والشريعة الإسلامية هي أيضا شريعة. وبالتالي فإن الخلاف القائم بينهما يقوم في مصدريهما لا في غاياتهما. فهناك الشريعة الدينية التي يشكل الله مصدرها، وهناك شريعة "موضوعة باتفاق من أفاضل الحكماء لسياسة الناس بها وكفهم عن التظالم والرذائل"، كما يقول ابن حزم[٢٠٥]. وهي فكرة تشير إلى أن مقصده من وراء ذلك إزالة التعارض والتناقض بين هذين النموذجين من الشرائع، رغم ميله

النهائي إلى أفضلية الشريعة الدينية (الإسلامية). لكنه لم يبن ميله هذا على أسس إيمانية عقائدية، بل على أساس تضمن الشريعة الإسلامية على حقيقة الفلسفة وحكمتها العملية والعلمية وتجاوزها حدود "الحياة الدنيا"، أي أن الشريعة الإسلامية تحتوي على المستوى الدنيوي - الطبيعي (الفلسفي - الوضعي) والمستوى الديني - الماوراطبيعي.

وانطلق ابن حزم في موقفه هذا من أننا لا نستطيع أن نمحض أياً من الناس الذين يضعون شريعة بهم أفضلية مطلقة. إننا نستطيع أن نتعامل معهم على أساس مفهوم الاجتهاد العلمي والعملي، كما هو جلي في ظاهرة تعدد الشرائع، التي تشير بدورها إلى إمكانية الاختلاف في تمثل وتمثيل الحق والصواب. ومن هذه المقدمة دعا ابن حزم إلى ضرورة الواحدية في الشرائع. انطلاقا من أن الشريعة الحقيقية واحدة. من هنا كانت مطالبته كلَّ ذي حس وعقل بضرورة "الوقوف عليها بالبراهين الصحاح إذ بها صلاح النفس في الأبد"[٣٠٦]. وهو استنتاج سليم شكليا لكنه يضع نفسه بالضرورة أمام إشكاليات المنطق حالما يسعى لان يكون منطقيا إلى النهاية. وذلك لأنه يفترض في الواقع تجاوز "حدود" الشريعة الأرضية أيا كان مصدرها. وإذا كان بالإمكان إهمال هذا الجانب لصالح "الإيمان الديني" فإنه يفترض بدوره ضرورة البرهنة على أفضلية الشريعة الدينية كما هي. بينما الشريعة الدينية ما هي إلا أحد النماذج الممكنة للفعل التاريخي. وهو واقع يفرض بالضرورة منطقية تعدد الشرائع باعتبارها تجلياً لتعدد الثقافات. وقد تجاوز ابن حزم هذا التباين الفعلي في اختلاف الشرائع من خلال محاولته البحث عن "المحور" الجوهري فيها باعتباره إصلاح النفس والجسد الفردي والاجتماعي والإنساني. إلا أن

هذه الفكرة السليمة والمنطقية أيضا تكف عن أن تكون كذلك حالما تحاول أن تجعل من إحدى الشرائع أيا كانت نموذجا شاملا ومفروضا على الجميع. إذ ليست هذه "الشريعة المثلى" في الواقع سوى نتاج التجارب التاريخية المحدودة ومستوى تأسيسها النظري في إبداع أئمة الفكر، أي من "واضعي" الشرائع الجدد. إذ ليست "المثلى" هنا سوى مثلى الرؤية التاريخية لائمة الفكر الجدد[٣٠٧].

وبغض النظر عن محدودية هذه الفكرة وإمكانية توليدها لصراع الفلسفة والدين (الحكمة والشريعة) في مجال "الشريعة العملية"، إلا أنها تتضمن في أعماقها على تثمين عميق لكل من الفلسفة العملية والنظرية، كما هو جلي في موقفه من حقائق العلم الفلسفي. فهو يفرق تفريقا جوهريا بين حقائق العلم الفلسفي وإبداعه المنطقي وبين التقليد الأعمى لهذه الحقائق. وفي فكرته هذه يكون قد سبق الغزالي فيما يتعلق بالموقف العام والصياغة النظرية تجاه الحقيقة والتقليد في إبداع الفلسفة وحقائقها المنطقية وبراهينها. فعندما ينتقد الاتجاهات الفكرية المعاصرة له نراه يشير إلى الممازجة السطحية التي قاموا بها في خلط آرائهم الكلامية بآراء الفلاسفة. لقد أراد ابن حزم إظهار الحقيقة القائلة، بأن كون هذا الإنسان أو ذاك مصيبا في جملة من آرائه أو حتى في أغلبها لا يعني تجرده من الخطأ في أمور أخرى. كل ذلك يفترض الحذر والنقد الفاحص وبالأخص رفض التقليد. وكتب بهذا الصدد يقول على أن هذه الطوائف "أشرفت في مطالعتها على أشياء صحاح براهينها، لم يكن معها من قوة المنة وجودة القريحة وصفاء النظر ما تعلم به أن من أصاب في عشرة الآلاف مسالة مثلا، فجائز أن يخطئ في مسألة واحدة لعلها

أسهل من المسائل التي أصاب فيها"[٣٠٨]. وجعله ذلك يستنتج، بأن هذه الطوائف لم تفرق بين ما صح مما "طالعوه بحجة برهانية وبين ما في أثناء ذلك وتضاعيفها مما لم يأت عليه من ذكره من الأوائل إلا بإقناع أو بشغب أو ربما بتقليد ليس معه شيءٌ مما ذكرنا"[٣٠٩]. من هنا يتضح تجانس ابن حزم في دفاعه عن حقائق الفلسفة وحججها البرهانية وأسلوبها المنطقي. وأنه نظر إليها في كيانها النظري نظرته إلى علم له أسلوبه في بلوغ الحقائق وخصائصه النموذجية في المعرفة. فإذا كان الجانب الأول يحتوي بحد ذاته على قيمة مستقلة وخصوصا كتب المنطق الأرسطية "الدالة على توحيد الله" والعظيمة المنفعة في "انتقاد جميع العلوم" بما في ذلك إمكانيتها المفيدة في الأحكام الشرعية"[٣١٠]، فإن الجانب الثاني المتعلق بعملية المعرفة ذاتها، لا يمكن تحديده وربطه بشخص ما أياً كان، أو بفن ما من فنون الفلسفة وعلومها. حيث أشار ابن حزم هنا ليس فقط إلى فائدة المنطق وقدرته المعرفية الهائلة، بل وإلى إمكانيته النسبية عندما شدد على أن كتب الفلسفة المنطقية عظيمة الفائدة في الاستنباط وإنتاج النتائج، إلا أن هناك "منها ما يصح مرة ويبطل أخرى"[٣١١]. من هنا انتقاده للتقليد أيا كان بما في ذلك لكتب الفلاسفة. وحذر من أخذ كل ما عندهم على أنه حقيقة كاملة. ومن هنا أيضا جاء حكمه القائل، بان ضعف المتفلسفة يقوم في أنهم "حملوا كل ما أشرفوا عليه حملا واحدا وقبلوه قبولا متساويا"[٣١٢].

شكلت آراء ابن حزم في موقفه من الفلسفة نموذجا خاصا في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي، حيث تمثلت تقاليد الرؤية المتعمقة في غربلة مواقف الاتهام والعقائدية الضيقة. واستطاعت بالتالي نقل الموقف منها من مستوى التكفير والاتهام إلى ميدان "الفصل" بين الحقائق. مما جعل

من مواقفه ككل إنصافا للفلسفة. وما هو أكثر جوهرية هنا هو اعتباره الفلسفة علما مستقلا له خصائصه في الأسلوب والتحليل والأدوات. أنها تلتقي بالكلام (الإسلامي) في جوانب معينة وتخالفه في أخرى. من هنا جاءَ غياب التصنيف "المدرسي" لاتجاهاتها في كتابه (الفصل). ومن الممكن القول هنا، بأنه ترك الراية عند الحدود التي اخذ الشهرستاني على عاتقه مهمة الجري بها إلى نهايتها المنطقية.

أما الرازي وابن المرتضى، فإنهما لا يتميزان بهذا الصدد بشيء ما أصيل يستحق الدراسة والتحليل. ومع أن الرازي أفرد فصلا خاصا بالفلاسفة، إلا أنه لا يحتوي على أية إشارة ذات قيمة، اللهم باستثناء تعميمه القائل، بان مذهب الفلاسفة يقوم في إقرارهم بقدم العالم وأن أكثرهم ينكرون علم الله وحشر الأجساد وأن أعظمهم قدرا هو أرسطوطاليس، وإنه لم ينقل تلك الكتب أحد أحسن مما نقله ابن سينا. وهو تقييم موضوعي بشكل عام لكنه يبدو زهيدا مقارنة بمدح النفس في مجرى حديثه عن اهتمامه في بدء عمره بتحصيل علم الكلام وتشوقه إلى معرفة كتب الفلاسفة للرد عليهم. حيث يبدو في مواقفه هذه وجها آخر للغزالي، مع بيان الفرق بينهما. إذ لم يفعل في (اعتقادات فرق المسلمين والمشركين) غير أن قام بسرد تصانيفه التي تتضمن كما يقول "شرح أصول الدين وإبطال شبهات الفلاسفة وسائر المخالفين"[٢١٣]، مثل (نهاية العقول) و(المباحث المشرقية) و(شرح الإشارات) و(البيان والبرهان في الرد على أهل الزيغ والطغيان) وغيرها من المؤلفات[٢١٤].

بينما لم يفرد ابن المرتضى للفلسفة والفلاسفة حيزا ذا قيمة في كتابه. ولم يفعل في تقييمه العام سوى أن دمجهم في قسم الكفرية من الفرق، عندما تكلم عن الدهرية. لقد نظر إليهم بمنظار العقائدية المذهبية.

بينما لم تتعد الأحكام العامة عنهم حدود الإشارة إلى أن منهم من قال بقدم العالم وإن اختلفوا في المؤثر مثل فورفوريوس، ومنهم من أثبت علة قديمة كأرسطوطاليس، أما أفلاطون فله بهذا الصدد قولان أحدهما حدوث العالم والآخر بالضد[٣١٥]. مما سبق يتضح، بان الرازي وابن المرتضى يلتقيان في عدم تناولهم الفلسفة كعلم مستقل، إضافة إلى تجاهل تقييم الفلسفة الإسلامية.

لقد ذلل علم الملل والنحل الإسلامي في مجرى تطوره كثيراً من العقبات التي اعترضت محاولاته العديدة لرسم خطوط تطور المدارس والفرق الإسلامية، وموقفه من الفلسفة. وأثيرت في مجرى هذه العملية معضلات جدية، بسبب تنوع الصيغ التي ظلت تتحكم بتقاليد التصنيف العلمي ذاته. وشأن كل تقاليد "الطبقات" الإسلامية عمق علم الملل والنحل الإسلامي ثقافة التصنيف المدرسي بما في ذلك تقاليد الثقافة الإغريقية وبالأخص نماذجها الأكثر تطورا: الأرسطية.

واضطرت الثقافة الإسلامية بفعل سيطرة الوحدانية الدينية إلى البحث في الجزئيات أيضا عن خيوط المعرفة الكلية. ولم تعد هذه المعرفة مجرد انعكاس لعلاقة الجزئي بالكلي في "العلم" الإلهي كما تناولها علم الكلام والفلسفة، بل واستمراراً طبيعياً لتطور المعرفة التجريبية والنظرية. فقد كان وراء تنوع اتجاهات ومدارس علم الملل والنحل الإسلامي اشتراك في البحث عن "الفرقة الناجية". ولا يعني إلباس كل منهم إياها لباسه الخاص، سوى أن العلم قد دار دورته التاريخية الأولى، التي أسست لإمكانية اغتنائه الثقافي والمعرفي

* * *

الشهرستاني والبحث
عن هوية العلم الفلسفي

شكلت منظومة الشهرستاني ومواقفه من الفلسفة والفلاسفة أحد النماذج الرفيعة، إن لم تكن أرقاها من حيث احتوائها النقدي لإنجازات القدماء. إذ استطاع وضع لبنات الاستمرار الفلسفي في الموقف من الفلسفة. وبالتالي جذبها من جديد إلى عالم الإسلام وتذويبها في الوعي التاريخي الفلسفي بوصفها أحد مقوماته العلمية. وهو إنجاز لم يعد جزءا من الماضي وتقاليده الخاصة في الموسوعات الفكرية العالمية بل ومعقولا في تاريخ المعاصرة بالنسبة لدراسة الفكر والثقافات الدينية والدنيوية، كما هو جلي في واقع الاعتراف المتزايد بما تركه لنا من إبداع فكري وعلمي كبير بهذا الصدد. وهو إنجاز لن يفقد قيمته مع مرور الزمن. على العكس إن كل توسع في المعارف وتعمق فيها سوف يبرز الجوانب المستترة في موسوعته العلمية الباهرة. وسوف يكشف بدوره عما فيها من منهجية راقية استطاعت أن تضع بصورة متجانسة أسس ومبادئ المنظومة الموسوعية لتاريخ وتصنيف الأديان والفرق الدينية والمدارس الفلسفية.

وبهذا المعنى يكون الشهرستاني قد تخطى حدود التقاليد الإغريقية في علومها عن آراء المدارس وظنونها (الدوكساغرافيا) والتقاليد

النصرانية عن الهرطقة، والإسلامية عن الفرق. لقد جمع بينها على أسس علمية وفلسفية نقدية. إضافة لذلك تناول دراسة الأديان بالقدر الذي سمحت به معارفه آنذاك. ولم تكن دراسته استعراضا للتعاليم الدينية، بقدر ما احتوت على محاولة الكشف عن مدارسها اللاهوتية و"نوازعها" الفلسفية. وليس مصادفة أن يتزايد الاعتراف المتعاظم بشخصيته في العلم المعاصر والاعتراف المتزايد بكتابه (الملل والنحل) باعتبارهِ من بين أعظم الكتب القديمة بمادتها.

كما نعثر في شخصية الشهرستاني على تناقض دفين بين استمرار الثقافة وانقطاعها. فهو يشبه في علم تاريخ الأفكار ابن خلدون في علم التاريخ. إذ استطاع كل منهما بلوغ ذروته ومن ثم المساهمة في استمرار المعرفة ونقلها إلى آفاق أرحب، و"عرقلا" في نفس الوقت تطور العلم بسبب عدم ذوبانهما في منظومات تاريخ الفكر. إلا انهما لم يكونا مسئولين عن ذلك بقدر ما كان هو نتاجا لعملية الاندثار الطويلة، التي لازمت انحلال الخلافة ومراكزها الثقافية الكبرى. فقد أدى هذا الانحلال إلى استعادة الضيق العقائدي، الذي أخذت تغذيه بقوة متعاظمة معالم الانحطاط السياسي. فإذا كانت النزعة العقائدية والخلافات المذهبية السابقة للشهرستاني جزءا من عملية "تثوير" الإمكانيات الجدلية والاكتشافات المعرفية، بوصفهما مكونات طبيعية وضرورية لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر في تاريخ "التقدم" الإنساني النظري والعملي، فإنهما اتخذا بعد الشهرستاني طابع الانعزال الضيق والمتزايد في تجزئته وتفاريعه وشروحه واختصاراته واجترارها المتكرر. مما جعل منها "استمراراً" عديم الأهمية بما في ذلك ما يتعلق منه بتقييم الشهرستاني.

وليس مصادفة أن نعثر على أصداء هذا الانحطاط حتى عند بعض المعاصرين له، كما هو الحال عند البيهقي (ت - ٥٦٥)، الذي قال بان الشهرستاني خلط في كتابه الكلام والفلسفة، والحموي (ت - ٦٢٦)، الذي قال بأن الشهرستاني كان بإمكانه أن يكون إماما كبيرا لو لا ميله إلى الإلحاد والفلسفة واهتمامه بها[٢١٦]. في حين لم يجد الرازي في الجزء الفلسفي من كتاب الشهرستاني سوى سرقة لكتاب (صوان الحكمة)[٢١٧].

أما في الواقع فقد سار إبداع الشهرستاني في نفس التقاليد التصنيفية لعلم الملل والنحل، إلا أنه تخطاها في موقفه من الفلسفة والفلاسفة. فهو من بين أولئك العلماء الذين صاغوا عبر تحديد ماهية الفلسفة وأقسامها موقفا ضمنيا منها. وفي الوقت نفسه أفلح في تصنيف مدارسها واستعراضها النقدي على أسس منهجية وعلمية تتصف بالموضوعية والحياد كما بلورها في مقدمته القائلة: "شرطي على نفسي أن أورد مذهب كل فرقة على ما وجدته في كتبهم من غير تعصب لهم ولا كسر عليهم، دون أن أبين صحيحه من فاسده وأعين حقه على باطله، وإن كان لا يخفى على الأفهام الذكية في مدارج الدلائل العقلية لمحات الحق من نفحات الباطل"[٢١٨]. بعبارة أخرى إنه يضع أمامنا منهجية واضحة المعالم تستند إلى قواعد محددة منها إيراد ما يجده في كتبهم دون مجادلتها والتعصب لها أو عليها، بل والتخلي حتى عن توضيح الصحيح من الفاسد. ولا يعني ذلك سوى التعبير الصريح عن نزعته الموضوعية التي لا تتعارض مع التفريق بين الصواب والخطأ. إذ وجد فيها أمورا تتعلق بالاعتقادات والميول الشخصية. أما تمييز الحق من الباطل فإنه ليس صعبا بالنسبة لأولئك المتمرسين في تجربة الأدلة

المنطقية. وليست هذه المنهجية في الواقع سوى الصيغة الأكثر علمية في تعبيرها عن الغاية النهائية لكتابه. فقد أشار في أولى صفحات كتابه إلى أنه بعد أن "طالع مقالات أهل العالم من أرباب الديانات والملل وأهل الأهواء والنحل، والوقوف على مصادرها ومواردها، واقتناص أوانسها وشواردها، أراد أن يجمع ذلك في مختصر يحوي جميع ما تدين به المتدينون وانتحله المنتحلون عبرة لمن استبصر واستبصارا لمن اعتبر"[٣١٩]. ذلك يعني أنه أراد إدخال تجارب الأسلاف الفكرية في استبصار العقل، وجعل البصيرة العقلية معيارا لتجارب الحاضر. واتخذ من الفلسفة ومقالات الملل (الأديان) نماذج ضرورية للتدليل والبرهنة.

لم تكن الفلسفة إبداعا خاصا بمنطقة وحضارة معينة، بقدر ما كانت نتاجا للتجارب الإنسانية. وهو الأمر الذي يجعل منها موضوعا للعبرة والاستبصار. إلا أن مأثرة الشهرستاني لا تقف عند هذه الحدود، بل تتعداها إلى محاولة إبراز وحدة التراث العالمي في بحثه عن الحقيقة وسهوه فيه. لهذا لم تتحدد مصادر الشهرستاني بفرقة محددة من الفرق، بل بمصادر الثقافة المعاصرة له في مختلف تياراتها. أما المحاولات التي أرجعت موقفه من المدارس الفلسفية وتقييمها إلى تيار معين، فإنها تعاني من نقص جوهري يقوم في عدم إدراكها مضمون فكرته المنهجية عن العبرة والاستبصار. ومن الممكن إجمال مصادر الشهرستاني في دراسته للفلسفة بكل من العلم الفلسفي نفسه والكلام وفن طبقات الحكماء والنوادر وعلم الملل والنحل الإسلامي نفسه. فقد شكلت هذه المصادر المقدمة الضرورية لحصيلته النظرية العامة، كما أرست في نفس الوقت أسلوب تطوره الذهني وثقافته الكلامية والفلسفية.

وقف الشهرستاني أمام تجربة الثقافة الإسلامية العريقة في تعاملها مع الفكر الفلسفي. وتكفي الإشارة إلى الأسماء الكبرى كابن جلجل (ت - ٣٨٤) وأبي سليمان السجستاني (ت - ٣٩١) وابن النديم (ت - ٤٣٨) وصاعد الأندلسي (ت - ٤٦٢) والمبشر بن فاتك (ت - ٤٨٠) والبيهقي وغيرهم لكي تتضح درجة تطور التقاليد العلمية لتصنيف واستعراض المدارس الفلسفية وشخصياتها الكبرى. إذ نقف أمام نماذج متنوعة في تصنيف الأبحاث المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة والحكمة والحكماء. فهناك تصانيف تتميز بمعلوماتها الغزيرة والمثيرة مثلما هو الحال عند ابن جلجل في (طبقات الأطباء) وابن النديم في (الفهرست) والمبشر بن فاتك في (مختار الحكم ومحاسن الكلم). وهناك من توسع فيها ودقق كما هو الحال في (صوان الحكمة) للسجستاني و(تتمته) للبيهقي، وهناك من حاول التأسيس لرؤية ثقافية عن الفلسفة والفلاسفة كما هو الحال في (طبقات الأمم) لصاعد الأندلسي. والشيء الجوهري الذي يشترك فيه هؤلاء جميعا هو حب التصنيف. غير أن وراء هذا الوازع منهجيات مختلفة، شكلت بمجموعها، إلى جانب كتب النوادر والحكمة، مثل (نوادر الفلاسفة) ليحيى بن عدي (ت ٣٦٤هـ) و(الحكمة الخالدة) لمسكويه (ت -٤٢١) أمواج الآراء الفلسفية المتداولة في الوسط الثقافي. وهو تنوع أبدعته الحضارة الإسلامية، باعتباره جزءا من رؤيتها الأدبية والتاريخية والعلمية للآراء الفلسفية. وهي نتيجة يصعب توقعها بمعزل عن مكانة الفلسفة وتأثيرها في الوعي الاجتماعي ككل.

كانت الفلسفة بوصفها "علم الأوائل" تتطابق تاريخيا وثقافيا مع إبداع اليونان وامتداده الهيليني، أما الأدب السياسي والسلوكي فقد

ارتبط عادة بفارس والهند. ويتضح ذلك فيما أشرت إليه في الفنون والمدارس الإسلامية عن الفلسفة والحكمة النظرية والعلمية. فقد كانت هذه الفنون جميعا توليفا لهذين الصدرين الكبيرين للشهرستاني. إلا أن مأثرته تقوم في انه حاول صهرهما على أسس جديدة عبر إعلاء الجانب العلمي في الفلسفة على الجانب الأدبي والسلوكي فيها.

إذ عادة ما تقدم المصنفات القديمة بهذا الصدد معلومات دقيقة عن الكتب الفلسفية المترجمة إضافة إلى تصوراتها الخاصة عن الفلسفة والفلاسفة القدماء. فهي تشير إلى تراجم كتب ثاوفرسطيس (كتاب النفس، والآثار العلوية ، والأدب، والحس والمحسوس، وما بعد الطبيعة)[٢٢٠]، وكتب السكندر الافروديسي (كتاب النفس، والكون وغيرها)[٢٢١]، وكتب فورفوريوس (ايساغوجي في المدخل إلى الكتب المنطقية، وكتاب الاسطقسات، وكتاب أخبار الفلاسفة)[٢٢٢]، وكتب يحيى النحوي (كتاب الرد على ارسطوطاليس، والرد على نسطور)[٢٢٣]. وتنقل لنا المصادر التاريخية معلومات دقيقة عن الكتب التي قام بترجمتها مترجمون أفذاذ. وفيما لو أجملنا الكتب الفلسفية المترجمة، فإننا نستطيع أن نكون صورة أولية وعامة عما كان بإمكانه أن يكون في متناول الشهرستاني من مؤلفات حقيقية ومنحولة للفلسفة القديمة. فقد قام حنين بن اسحق (ت - ٢٦٠) بترجمة كثير من الكتب إلى السريانية ثم نقلها لاحقا إلى العربية مثل كتاب العبارة (باری ارمينياس)، والقياس (أنالوطيقا الأولى) والبرهان (أنالوطيقا الثانية) والسماع الطبيعي ، والسماء والعالم، والنفس، والمقالة الحادية عشرة من كتاب الحروف (الإلهيات). في حين تنسب إلى الكندي (ت - ٢٥٢) ترجمة

ميتافيزيقيا أرسطو (الكتاب الثالث عشر) وكتابي القياس والبرهان (أنالوطيقا الأولى والثانية) وكذلك كتاب السوفسطيقا لأرسطو. وقد أغنى اسحق بن حنين (ت - ٢٩٨) المكتبة الفلسفية بترجمات ارسطو للعربية عن السريانية والإغريقية مثل كتاب المقولات (قاطيغورياس) وكتب العبارة والقياس والبرهان والجدل (طوبيقا). كما نقل إلى العربية كتاب الخطابة (ريطوريقا) والكون والفساد، وكتاب النفس، والأخلاق، والإلهيات. وترجم حبيش بن الحسن الأعسم الكتب الأفلاطونية إلى العربية مثل النواميس، والجمهورية وطيماوس، إضافة إلى كتاب الطبيعة والمقولات والأخلاق الكبير لأرسطو. في حين ترجم قسطاص بن لوقا (ت - ٣١١) إضافة لبعض مقالات أرسطو، كتاب آراء الطبيعيين الشهير المنسوب لفلوطرخس. وترجم متى بن يونس (ت - ٣٢٨) إلى العربية ما سبق لحنين بن اسحق أن ترجمه إلى السريانية، مثل المقالة الحادية عشر من كتاب الحروف (الإلهيات)، إضافة إلى كتاب الشعر (أبوطيقا) ومقالتين من كتاب البرهان (أنالوطيقا الثانية) وكذلك كتب الحس والمحسوس، والكون والفساد لارسطو. وأضاف يحيى بن عدي (ت - ٣٦٤) إلى المكتبة العربية أيضا كتاب السماء والعالم بشرح ثامسطيوس، والآثار العلوية، وسوفسطيقا وأبوطيقا وطوبيقا، إضافة إلى تحسينه ترجمة كتاب السماع الطبيعي بتفسير السكندر الافروديسي. ونقل عيسى بن اسحق بن زرعة (ت - ٣٩٨) من السريانية إلى العربية كتاب الحيوان لأرسطو، ومنافع أعضاء الحيوان بتفسير يحيى النحوي، وخمس مقالات من كتاب نيقولاوس في فلسفة أرسطو، وسوفسطيقا أرسطو.

يكشف هذا الجرد العام تنوع وحدود الاهتمام الفلسفي. إنه يقدم مادة ملموسة عن المتداول في الوسط الفلسفي الذي تضمن إلى جانب المؤلفات الحقيقية والجزئية لأرسطو وأفلاطون، كتباً منحولة. وبغض النظر عن الموقف النقدي من التراث الهيليني المتأخر، إلا انه استطاع أن ينشر الكثير من رواسبه الملفقة وأخلاطه المتنافرة إلى عالم الكلام والفلسفة الإسلاميين. ومأثرة الشهرستاني بهذا الصدد تقوم ليس فقط في تصنيفه وفصله الثانوي عن الأساسي، بل وفي تدقيقه النقدي لها. غير أن ذلك لا يعني خلو كتابه من الأخطاء الشائعة آنذاك. أما الأحكام المنتشرة عن مصادر الشهرستاني، فإنها تبقى مجرد فرضيات لا قيمة لها دون تحديد الصلة الفعلية لهذه المصادر بآرائه وطريقة استعراضه وتقييمه للمدارس الفلسفية وموقع هذه المصادر في موسوعته ككل. فالفرضية القائلة باستناده إلى كتاب (صوان الحكمة) أو (تتمة الصوان) أو الكتابات المنسوبة إلى فورفوريوس أو فلوطرخس، لها قيمتها العلمية فقط في حالة تتبع استمرار التقاليد الاغريقية في عالم الإسلام وكيفية تغلغلها في الثقافة الإسلامية وموقف الشهرستاني منها وكيفية استمرارها وغربلتها في موسوعته.

أما المصادر المباشرة التي يمكننا العثور عليها من خلال جمع المادة المتناثرة في كتاباته، فإنها لا تتجاوز إشارات عامة لكتب بعض الفلاسفة والشراح. فعندما يستعرض آراء انكساغورس، فإنه يشير إلى استفادته من آراء فورفوريوس وأرسطو[٣٢٤]. وعندما يتكلم عن سقراط، فإنه يشير إلى أنه يورد ما حكى عنه فلوطرخس في كتاب المبادئ[٣٢٥]. أما حكمة سقراط، فإنها موجودة في كتاب "فادن"[٣٢٦]. وفي حديثه عن

أفلاطون فإنه يستند إلى كتاب النواميس وكذلك مقالة الألف الكبرى من كتاب أرسطو ما بعد الطبيعة[٣٢٧]. وفي حديثه عن هوميروس، فإنه يشير إلى كتابات كورفس[٣٢٨]. ويستند في استعراضه لآراء أرسطو إلى شرح ثاميسطيوس وابن سينا[٣٢٩]. وفي حديثه عن "شبهات" برقلس يستند إلى كتاب فورقليس المنتسب إلى أفلاطون[٣٣٠]. وفي كلامه عن آراء السكندر الأفروديسي، يشير إلى كتابه في النفس[٣٣١].

مما سبق يتضح بأن الشهرستاني لا يشير بالأسماء المحددة إلا إلى ارسطو وأفلاطون وبرقليس وفورفوريوس وثاميسطيوس وفلوطرخس وكورفس والسكندر الأفروديسي وابن سينا. كما نعثر عنده على عبارات تثير إشكاليات جديدة أمام البحث العلمي. ونعني بذلك تلك الكلمات التي أوردها في بداية الجزء الفلسفي من كتابه حال الكلام عن الحكماء اليونان القدماء (الأساطين السبعة)، عندما أكد على أنه "يذكر مذاهبهم على الترتيب الذي نقل في كتبهم"[٣٣٢]، أما في مجرى كلامه عن أرسطو فإنه يشير إلى أنه جمع كثيراً من آرائه "من كتب متفرقة، فنقلها على الوجه الذي وجدت"[٣٣٣].

ومن الصعب تحديد هذه "الكتب المتفرقة" بصورة يقينية تامة، لكننا نستطيع تحديد اغلبها من خلال دراسة ثقافة العصر في بحثها عن فلاسفة العالم القديم، وكذلك تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي. فإضافة للكتب الحقيقية والمنحولة للفلسفة الأرسطية والأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة، والفيثاغورية، وبقراط وبرقلس ويحيى النحوي وشذرات الفلسفة السابقة لسقراط، فإن الثقافة الإسلامية في ترجماتها تمثلت أيضا التقاليد الإغريقية العريقة للدوكساغرافيا (علم النحل أو

المدارس الفلسفية). ولعل من أشهرها الكتاب المنسوب إلى فلوطرخس (ت حوالي ١٢٧م) عن "آراء الطبيعيين"، الذي شاع اسمه في النص العربي تحت عنوان "كتاب فلوطرخس في الآراء الطبيعية التي تقول بها الحكماء". حيث شكل هذا الكتاب تمثيلا واستمرارا لكتاب ثيوفراسطيس الشهير عن "آراء الطبيعيين". أما تعظيم الشهرستاني لثيوفراسطيس وفلوطرخس كشراح في تاريخ الفلسفة، فقد كان مبنيا فيما يبدو على حدسه لبقايا تأثيرهما الخفي في علم النحل (الدوكساغرافيا). فإذا كان ثيوفراسطيس (ت حوالي ٢٨٥ ق.م) قد وضع أسس هذا العلم مستندا إلى المنهجية الارسطية في التصنيف، فإن الكتابات الأخرى مثل تاريخ الفلاسفة أو آراء الفلاسفة المنسوب لجالينوس مثلت الصيغة التي مثلها في الثقافة الإسلامية فن "طبقات المشاهير" وحكمهم الأخلاقية. وبغض النظر عن المعلومات الخاطئة والأوهام التي نقلت إلى عالم الإسلام من الهيلينية المتأخرة، إلا أن حصيلتها العامة شكلت إلى جانب كتابات المسلمين المتخصصة في هذا المجال، بؤرة ما دعاه الشهرستاني "بالكتب المتفرقة".

غيرا إن الشهرستاني اختط في تصنيفه المنهجي أسلوبا جديدا استند في جوهره إلى المزاوجة بين التقاليد الإغريقية والإسلامية من خلال التركيز على أولوية العلم الفلسفي. وهذا ما يمكن ملاحظته على مثال مواقفه النقدية من المصادر. وبغض النظر عن مدى اقترابه أو ابتعاده عن الحقيقة فإنه أصاب من حيث المبدأ. بمعنى أنه لم يأخذ التراث السابق على علاته. وفي نفس الوقت وظف معطيات العلم الإغريقي والإسلامي ضمن منهجيته الموضوعية النقدية، كما هو جلي في تصنيفه للفرق

وتحليل آرائها والمقارنة بينها. حيث انطلق في استعراض آراء الفلاسفة استنادا إلى كتبهم والى ما كتب عنهم، آخذا الترتيب الزمني الذي وجده عنهم[٢٢٤]. وذلك يعني انه يقبل بالتصنيف التاريخي كما هو دون أية إضافة جوهرية. لكنه حالما يتكلم عن الأساطين السبعة الأوائل، نراه يعقب قائلا: "ونحن تتبعناها، وتعقبناها نقدا"[٢٢٥]. وهي نزعة نقدية نراها تظهر بي حين وآخر بصورتها المباشرة من خلال تدقيقه الدائم لصحة الآراء ونسبتها إلى الفلاسفة وكذلك في إشاراته النقدية وشكوكه الصريحة.

فقد تعامل الشهرستاني بحذر من المواد المجموعة عن آراء الفلاسفة وكيفية عرضها. ومن المحتمل، أنه كان يدقق بين المصادر المباشرة للفلاسفة التي كانت بين يديه وبين ما تحويه الكتب المؤرخة الجامعة لأقوال الفلاسفة وحكمهم. ونرى ذلك حتى في العبارة، التي سعى لتدقيقها وتحقيقها لغويا وفلسفيا ومفهوميا. فعندما يتناول آراء سقراط، نرى الصيغ التي يضعها تختلف من حيث الدقة الفلسفية والفصاحة عما هو موجود في النص العربي من الكتاب المنسوب إلى فلوطرخس. إذ يورد آراء سقراط بالصيغة التالية: "إن مبادئ أصول الأشياء ثلاثة وهي العلة الفاعلة والعنصر والصورة. والله هو الفاعل"[٢٢٦]. بينما في كتاب الآراء الطبيعية بعبارة: "إن المبادئ ثلاثة وهي الله والعنصر والصورة. والله هو العقل"[٢٢٧]. وهو تدقيق وتحقيق يعكس اجتهاد الشهرستاني الشخصي لإبراز ما يراه صحيحا في تقاليد الدوكسوغرافيا الإغريقية. فعندما يتكلم على سبيل المثال، عن آراء أفلاطون حول "البخت" فإنه يستند إلى أرسطو، الذي نقل عنه قوله، بأنه "أثبت البخت أيضا مبدأ سادسا، هو نطق عقلي، وناموس لطبيعة

الكل"[٢٣٨]. في حين ينسب كتاب الآراء الطبيعية هذه الفكرة (أو الصياغة) إلى هيراقليطس، حيث نقرأ عبارة: "هيراقليطس يقول بأن جوهر البخت هو النطق العقلي الذي ينفذ في جوهر الكل"[٢٣٩]. وما يورده "فلوطرخس" من أراء خروسيبوس عن البخت[٢٤٠]، ينسبها الشهرستاني إلى آراء جرجيس[٢٤١].

إن هذه الاختلافات بين استعراضه وبين ما هو وارد في (الآراء الطبيعية) يعكس أيضا موقفه النقدي من آراء الفلاسفة وصياغاتها في الكتاب المذكور. لهذا نراه يشير في معرض تحليله للكيفية التي نقل فيه فلوطرخس آراء هيراقليطس، من أن الأول نقل عن الثاني زعمه "أن الأشياء إنما انتظمت بالبخت، والبخت هو نطق عقلي ينفذ في الجوهر الكلي"[٢٤٢]. ويصل أحيانا هذا التدقيق إلى مستوى التحليل اللغوي والفكري المقارن. ففي المستوى التحليلي نرى أيضا أمانة الشهرستاني العلمية في تجنب الحكم القاطع في حالة غياب المعرفة اليقينية كما هو الحال في استعراضه آراء أرسطو. فهو يشير إلى أنه وجد إلى جانب ما استعرضه من أفكار أرسطو "الحقيقية" بعض الكلمات والفصول المنسوبة له "فنقلها على الوجه الذي وجدت، وإن كان في بعضها ما يدل على أن رأيه على خلاف ما نقله ثاميسطيوس واعتمده ابن سينا"، بالأخص في قضايا حدوث العالم ومفهوم "لم يزل" وإمكانية اندثار العالم وتحديد العناصر الأربعة، ومخالفته لآراء أفلاطون بصدد قضايا النفس وغيرها[٢٤٣]. وهو موقف يحتوي على حدس علمي بصدد الخلاف القائم في الموقف من تراث المشائية الارسطية وشراحه. كما نراه يعلق على الفكرة المنسوبة إلى سقراط التي قالها لبقراط، قائلا "وهذا بكلام

القدماء أشبه"[٢٤٤]. بعبارة أخرى إن الشهرستاني لا يقف عند حدود الشك المعرفي والنقل الموضوعي لما وجده في كتابات المؤرخين للفلسفة وشراحها، بل ويقارن بعضها بالبعض على أساس "تاريخية" الأفكار وصياغتها اللغوية ومضمونها المفهومي. وليس عبارة "بكلام القدماء أشبه" سوى دليل على إدراكه نماذج الصيغة الفلسفية وموضوعاتها القديمة السابقة للفلسفة الأرسطية.

إن تدقيق الشهرستاني النقدي للمصادر يتضمن من حيث منهجه قيمة علمية، تتجلى ملامحها أيضا في المقارنات الحاذقة لآراء الفلاسفة. فعندما يتكلم عن آراء أرسطو في شروح ثاميسطيوس عن قضية كون "واجب الوجود واحد" واستنتاجه القائل بأن "محرك العالم واحد، لأن العالم واحد" نراه يشير إلى أن هذا من "نقل ثاميسطيوس"[٢٤٥]، لان هناك من الارسطيين من ذهب إلى أن "المبدأ الأول واحد من حيث انه واجب الوجود لذاته"[٢٤٦]. ومن الممكن الاستشهاد هنا بأحد النماذج التحليلية المقارنة التي تتصف بحياد موضوعي تام كما هو الحال في استعراضه للخلاف بين شروح ثاميسطيوس وابن سينا للأفكار الأرسطية. فقد رد ثاميسطيوس على منتقدي الفكرة الارسطية القائلة، بأن كون الأول يعقل أبدا ذاته تؤدي إلى إصابته بالتعب والكلل، قائلا "إنما لا يتعب لأنه يعقل ذاته، وكما لا يتعب من أن يحب ذاته، فإنه لا يتعب من أن يعقل ذاته"[٢٤٧]. في حين رد ابن سينا على هذه الانتقادات قائلا: "ليس العلة أنه لذاته يعقل أو لذاته يحب، بل لأنه ليس مضادا لشيء في الجوهر العاقل. فإن التعب هو أذى يعرض بسبب خروج عن الطبيعة، وإنما يكون ذلك إذا كانت الحركات التي تؤدى مضادة لمطلوب الطبيعة"[٢٤٨]. من هنا

يتضح، بأن إيراد الشهرستاني لشرح ابن سينا بالضد من شرح ثاميسطيوس لم يكن مجرد مقارنة عابرة أو لمحة ذكية، بقدر ما كان يعبر عن رؤيته لاتجاهين متباينين في فهم واستيعاب الفلسفة الارسطية، وتأييدا ضمنيا لابن سينا. وهو تأييد نابع من ميل الشهرستاني وابن سينا قبله إلى اعتبار الفلسفة علما حسب التقاليد الارسطية.

ولم يعن ذلك اكتفاء الشهرستاني بحدود الاستعراض الموضوعي العلمي والدقيق لآراء الفلاسفة، بل واخذ يتعداه أحيانا إلى بيان مضمون الحقائق الفلسفية. ولعل محاولاته العديدة شرح بعض الآراء الغامضة للفلاسفة ومقارنة بعضها ببعضها الآخر دليلٌ على ذلك. فعندما يتطرق، على سبيل المثال، لمفهوم الحركة والسكون (عن الله) فإنه يشير إلى أن الفلاسفة لم تقصد بالحركة والسكون هنا النقلة المكانية أو الثبوت المكاني، ولا المقصود بها أيضا التغيير والاستحالة، ولا حتى ثبات الجوهر والدوام على حالة واحدة، إذ أن الأزلية والقدم تنافي هذه المعاني[٢٤٩]. إذ ليست الحركة والسكون في العقل والنفس بالنسبة للفلاسفة سوى الفعل والانفعال. وبما أنه في العقل موجود وجودا كاملا بالفعل، لهذا قال الفلاسفة انه ساكن ومستغن عن حركة يصير بها فاعلا. وإن حركة النفس ليست إلا المفهوم المعبر عن سعي النفس بسبب نقصها لبلوغ الكمال. لهذا قالوا إنها متحركة طالبة درجة العقل. وأدى ذلك بهم للكلام عن سكون في حركة وعن حركة في سكون. فالعقل ساكن بنوع حركة، لأنه في ذاته كامل بالفعل ويخرج النفس من القوة إلى الفعل. بينما العقل هو حركة في سكون، والكمال هو نوع سكون في حركة، أي هو كامل ومكمل غيره. وعلى هذا الأساس فقط أضاف

الفلاسفة مفهوم الحركة والسكون إلى الله، كما يقول الشهرستاني[٢٥٠]. ومن هذا المنطق انتقد بعض آراء المتكلمين السطحية الذين أساءوا فهم حقيقة أفكار الفلاسفة. وكتب بهذا الصدد يقول، بأن بعض أرباب الملل (الأديان) صار إلى القول بأن الله مستقر في مكان ومستو على مكان (إشارة للسكون) وإلى أنه يذهب ويجيء وينزل ويصعد (إشارة للحركة)[٢٥١].

وطبق الشهرستاني هذه النظرة النقدية على مختلف مواقفه من آراء الفلاسفة. وأنجز هذه المهمة على مستويين. الأول وهو مستوى المقارنة والثاني وهو مستوى الجدل المباشر. فعندما تطرق إلى قضايا الحركة والسكون عند انبادوقليس (ت حوالي ٤٣٠ ق.م) وفكرته عن أن الله متحرك بنوع سكون، نراه يشير إلى متابعة فيثاغورس (ت - ٤٤٠ ق.م) والحكماء حتى أفلاطون (ت - ٣٤٧ ق.م) له في هذه الفكرة. ويفرز أيضا التيار الذي عارضه عند كل من زينون الأكبر (ت - ٢٦٣ ق.م) وديمقريط (ت حوالي ٣٦٠ ق.م) اللذين صارا إلى أن الله متحرك[٢٥٢]. وفي استعراضه وتحليله لآراء فيثاغورس حول العدد يشير إلى أن القابل للواحد هو العنصر الأول كما قال به انكسمانس (ت ـ النصف الثاني من القرن السادس ق.م)[٢٥٣]. وإن خرينوس وزينون الأكبر كانا من اتباع فيثاغورس إلا أنهما اختلفا عنه في بعض الآراء المتعلقة بقضايا إبداع النفس والعقل وما يترتب على ذلك من حلول متباينة لسلسلة الموجودات. ولاحظ أيضا اختلاف هيراقليطس عن فيثاغورس في الموقف من مبدأ الوجود (النار) مع انه كان يتبعه في قضايا أخرى. وإذا كان ابيقورس (ت - ٢٧٠ ق.م) يعتبر مبدأ الموجودات أجساما

تدرك عقلا وتتحرك من خلاء في خلاء ولها ثلاثة أشياء (الشكل والعظم والثقل)، فإن ديمقريط يرى لها شيئين (الشكل والعظم)[٣٥٤].

وعندما يتطرق إلى آراء أفلاطون عن المثل والمعقولات الكلية، نراه يشير إلى أن جماعة من المشائيين وأرسطو منهم، لا يخالفونه في إثبات هذا المعنى، إلا أنهم يقولون هو معنى في العقل موجود في الذهن، وإن الكلي من حيث هو كلي لا وجود له خارج الذهن[٣٥٥]. أي رفض إثبات الكليات كهويات مستقلة قائمة بذاتها خارج العقل والمعرفة. وإن أرسطو خالف أفلاطون في الموقف من النفس بقوله إن النفس حدثت مع حدوث البدن. إلا أن الشهرستاني يضيف إلى ذلك ما شاهده من كلام لأرسطو، ربما يميل فيه إلى مذهب أفلاطون في كون النفس موجودة قبل وجود الأبدان. إلا أن نقل المتأخرين "هو ما سبق وأن قدم ذكره" ، كما يقول الشهرستاني[٣٥٦]، أي اختلاف وتعارض آراء أرسطو وأفلاطون بصدد قضايا النفس.

وتجاوز الشهرستاني في محاولته النقدية حدود ما رسمه في مقدمته النظرية من تمسك بالحياد ورفض الجدل إلى ممارسته الجزئية له مع الآراء الفلسفية للفلاسفة أنفسهم. حقيقة أن هذا الجدل لم يتخذ صيغة النزاع الفكري، بقدر ما أنه صب في ما يمكن دعوته بالتدقيق النقدي النابع من اجتهاده الفردي لرفع علم الملل والنحل إلى مصاف التفلسف النظري. لهذا نعثر في مقالاته واستعراضه لآراء الفلاسفة على تقييم وأحكام متنوعة مثل "الشبهات" والمغالطات" والتحكمات" وغيرها. ومع ذلك لا يلزم القول بأن الشهرستاني قد خاض في كتابه (الملل والنحل) جدلا بالمعنى الدقيق للكلمة. لقد سعى، إن أمكن القول، "للتدخل" في بعض آراء الفلاسفة من أجل بيان حقيقتها كما استوعبها هو. فعندما

استعرض آراء "طائفة من الفيثاغوريين" الذين قالوا بأن المبادئ هي الحروف المجردة عن المادة، وأوقعوا الألف في مقابل الواحد، والباء في مقابل الاثنين، نراه يعلق على ذلك قائلا: "لست أدري على أي لسان ولغة قدروها ؟ فإن الألسن تختلف باختلاف الأمصار والمدن. أو على أي وجه من التركيب؟ فإن التركيبات أيضا مختلفة. فالبسائط من الحروف مختلف فيها، والمركبات كذلك. ولا كذلك العدد، فإنه لا يختلف أصلا". ولا يمكن إغفال ما في هذه الصياغة من محاولة لجعل العلم الفلسفي فلسفة تسبح في فضاء الوجود الطبيعي والماوراطبيعي وقضايا المعرفة. وبالتالي العمل من اجل نزع ثقل إفراط التأويل المفتعل عنها، الذي لا علاقة عضوية له بمنطق الفلسفة وقضاياها ومعضلاتها الجوهرية. لهذا نراه يرفض آراء هذه الطائفة التي تشبه "الحروفية الإسلامية" وأصحاب الغلو في التأويل وينتقد أيضا فكرة "التأليف" وجوهرية العدد الفلسفي في الفيثاغورية نفسها. إذ وجد في آراء فيثاغورس عن الأعداد والتأليفات العددية وأهميتها بالنسبة للعبادات الدينية انطلاقا من أن مقادير الصلوات وسائر العبادات هي لإيقاع هذه المناسبات في مقابلة تلك التأليفات الروحانية، شيئا مبالغا فيه. أي أنه ينتقد غلوّ التأويل والنزعة العندية (الذاتية) في الآراء القائلة بأنه "ليس في العالم سوى التأليفات". حيث وجد في تقريرها هذا والاعتراف بها أمرا عسيرا، رغم أنه اقر بإمكانية ما أسماه "بتقدير التأليف على المؤلف"، انطلاقا من أن التقدير على القدر أمر يهتدى إليه ويعول عليه[٢٥٧]. ذلك يعني انه ترك المجال هنا أمام "الأدلجة" النسبية، لكنه أبعدها عن معايير المنطق الفلسفي وانساقه.

لقد بحث الشهرستاني عما يمكن دعوته بالنموذج الموضوعي لتقييم المدارس الفلسفية. ولم يصب على الدوام كبد الحقيقة، لكنه أفلح في صياغة أسلوب التعامل المستقل في تقييم الفلاسفة. ووجد ذلك انعكاسه أحيانا في الصيغ الجدلية تجاه مواقف الفلاسفة من بعضهم بعضاً. من هنا يمكن فهم انتقاده لأرسطو وعدم اتفاقه معه في تفضيله بعض الفلاسفة على أفلاطون. وكتب بهذا الصدد يقول بأن أرسطو لم ينصف عندما كان يؤثر قول ديمقريط على قول أستاذه أفلاطون الإلهي[٣٥٨]. ولم يقصد الشهرستاني بدفاعه هذا عن أفلاطون معارضة ضد ديمقريط، بقدر ما أنه وجد في هذا النوع من التقييم تجنيا على الحقيقة.

لقد عكس جدله المباشر وغير المباشر مع الفلاسفة أسلوبه الفلسفي في التعامل مع إبداع وقيم الفلسفة نفسها. وجعله ذلك أحيانا يسعى "لتطوير" ما بدا في رأيه كامنا في آراء الفلاسفة، وانتقاد "إهمالهم" لما كان ينبغي الاهتمام به والالتفات إليه. ففي الوقت الذي أشار إلى ما اسماه بانعدام الإنصاف في تقييم أرسطو لديمقريط مقارنة بأفلاطون نراه لا يبخل في رفع شان ديمقريط والتفلسف حول بعض أفكاره، التي لم تحظَ باهتمام جدي رغم عمقها الكبير، كما يؤكد الشهرستاني. وعندما يورد إحدى الحكم المنسوبة إلى ديمقريط عن أن "العقل ليس من جهة الحس، ولا النفس من جهة البدن"، فإنه يسعى لبيان مغزاها العميق. وكتب تعليقا بهذا الصدد يقول فيه :"قيل بأن الاختيار في الإنسان مركب من انفعالين: انفعال نقيصة وانفعال تكامل. والإنسان أميل إلى الأول بحكم الطبيعة والمزاج. والآخر ضعيف إلا إذا وصل إليه مدد من جهة العقل، فينشئ الرأي الثاقب ويحدث الحزم الصائب، فيحب الحق

ويكره الباطل، فمتى وقف هذا المدد من القوة الاختيارية، كانت الغلبة للانفعال الآخر. ولو تركب الاختيار من هذين الانفعالين أو انقسامه إلى هذين الوجهين، لتأتّى على الإنسان جميع ما يقصد بالاختيار بلا مهلة ولا ترجيح، ولا هينة ولا تريح، ولا استشارة ولا استخارة. وهذا الرأي الذي رآه هذا الحكيم لم أجد أحدا آبها له ولا عثر عليه أو حكم به أو أومأ إليه"[٢٥٩]. ذلك يعني بأن الشهرستاني تتبع حقائق الفلسفة بحثا عما يمكن دعوته بالخط الفلسفي المستقيم، الذي لا يمثل الجدل فيه سوى أسلوب تعميق الفلسفة ذاتها. ونعثر على ذلك بوضوح في تقييمه لما أسماه "بشبهات" برقليس (ت - ٤٨٥ م)، التي أوردها في مجرى استعراضه لآرائه. واكتفى الشهرستاني بالإشارة إلى أنها مجرد آراء يمكن نقضها، انطلاقا من أن في كل واحدة منها "نوع مغالطة وأكثرها تحكمات"[٢٦٠]. وترك مناقشتها في (الملل والنحل) لأنه أفرد لها كتابا خاصا أورد فيه إلى جانب هذه الشبهات "بعضا من شبهات أرسطوطاليس وتقريرات ابن سينا ونقضها على قواعد منطقية"[٢٦١]. وهو دليل إضافي عن عزمه في تحرير كتابه من الجدل المباشر والمذهبية الضيقة. وبهذا يكون قد تعامل مع التراث الفلسفي تعامل المؤرخ المحترف للفلسفة.

نفذ الشهرستاني وظيفة المؤرخ الموضوعي للفلسفة والناقد المتفلسف. فعندما يورد الحكمة المنسوبة إلى زينون الأكبر، والقائلة بأنه "ما رأينا العقل قط إلا خادما للجهل"، فإنه يكملها في رواية السجزي، الذي استعاض عن كلمة الجهل بكلمة الجد. أي "ما رأينا العقل قط إلا خادما للجد"[٢٦٢]. ولم يشر الشهرستاني فقط إلى الفرق الظاهر بين هاتين

الفكرتين، بل وعلق عليها قائلا: "إن الطبيعة ولوازمها إذا كانت مستولية على العقل استخدمه الجهل، وإذا كان ما قسم للإنسان من الخير والشر فوق تدبيره العقلي كان الجد مستخدما للعقل. ويعظم جد الإنسان ما يعقل، وليس يعظم ما يجد. ولهذا خيف على صاحب الجد، ما لم يخف على صاحب العقل"[٣٦٢]. وهو موقف يبين تفلسف الشهرستاني ودقة تعبيره عن مهمات الفلسفة العملية (الأخلاقية) العقلانية إلى جانب كونه مؤرخا لها ومحترفا إياها. ولم يكن ما وضعه وتفلسف به مجرد فكرة عابرة. ومع أننا لا نعثر إلا على القليل منها في كتابه، إلا أنها مؤشر ظاهري عن منهجه في التعامل مع تقاليد البحث الفلسفي. ولعل مأثرته هنا تقوم في محاولته إرجاع التقاليد الفلسفية صوب مسار العلم الفلسفي. ولا نعني بمسار العلم الفلسفي هنا سوى النظر إلى استقلال العلم الفلسفي وتميزه بتقاليده وأساليبه وموضوعاته وغاياته الخاصة. وهي نتيجة نعثر عليها أيضا في بنية الجزء الفلسفي من كتابه. أما من الناحية العلمية فقد تضمنت محاولته جعل الفلسفة علما ضروريا في تقاليد "أصحاب المقالات" استمراراً لتطور علم الملل والنحل، كما أنها حطمت بعض أسس وعناصر العقائدية الضيقة والمذهبية اللاهوتية.

وقد تعمقت هذه الجوانب الفلسفية والعلمية في منظومة الشهرستاني من حيث شكلها ومحتواها. وليس مصادفة أن يبدأ الجزء الفلسفي بالأساطين السبعة أو الحكماء السبعة فاليس الملطي وانكساغورس وانكسمانس وابنادقليس وفيثاغورس، وسقراط وأفلاطون. وهو تصنيف قديم لا جديد فيه استمده من تقاليد

الدوكسوغرافيا الإغريقية وكتابات العلوم الإسلامية الموازية لها. إلا أن محاولته تجميع أفكارهم الفلسفية، وبالتالي تخطيط منظومة فكرية ـ فلسفية لكل منهم، كانت تتعدى في كثير من جوانبها تقاليد التصنيف الإسلامية للحكماء والفلاسفة ونوادرهم وحكمهم. إضافة لذلك أنه وجد في رسم وتخطيط وربط الأفكار الجوهرية المميزة لأي من الأساطين السبعة (وكذلك الحال بالنسبة للفلاسفة جميعا) إعادة "الاعتبار" لهم وبالتالي دمجهم في تراث الفلسفة، الذي أخذ يهمل مقالاتهم رغم أهميتها التاريخية والفكرية للعلم الفلسفي. وكتب بهذا الصدد قائلا، بأن المتأخرين من فلاسفة الإسلام أغفلوا ذكرهم و"ذكر مقالاتهم رأسا، إلا نكتة شاذة نادرة ربما اعترت على أبصارهم وأفكارهم وأشاروا إليها تزييفا"[٣٦٤]. من هنا تتضح المهمة الضمنية التي حاول الشهرستاني إنجازها في ما أسميته بإرجاع الفلسفة إلى تيارها ومحيطها الطبيعي. فهو يتكلم عن واقع إغفال الفلاسفة المسلمين المتأخرين لآراء الفلاسفة القدماء، وعن اهتمامهم بالنكت والنوادر الفلسفية. بعبارة أخرى انه أراد القول، بان اهتمامهم لم يتجاوز الانتقاء الجزئي والإساءة إلى فهم حقائق الأفكار الفلسفية كما وضعه في عبارة "ربما اعترت على أبصارهم"، و"أشاروا إليها تزييفا".

سعى الشهرستاني إلى وضع منظومة من المبادئ التصنيفية للآراء الفلسفية بالضد مما هو سائد في علم الملل والنحل المتأخر وانهماك المؤرخين والأدباء في جمع نوادر الفلاسفة ونكتهم، الذي جعل من الفلسفة مجموعة من الحكم والمواعظ الأخلاقية القريبة من فن آداب السلوك. لهذا نفهم لماذا اعتبر هذا النوع من التفلسف مجرد نكت شاذة

ونادرة لا يجمعها منطق واضح المعالم. بحيث أدى ذلك بها إلى أن تصبح مادة عارضة تتحكم بها المصادفة والذاكرة أكثر مما هي نتاج الضرورة المنطقية. وأدى هذا بدوره إلى أن تفقد الفلسفة طابعها العلمي (على الأقل في ما يتعلق بالحكماء السبعة)، بسبب تحول فكر الفلاسفة إلى مجرد حكم جزئية. ونتيجة لذلك تأخذ المنظومة الفكرية للفيلسوف بفقدان ترابطها الداخلي مع ما يترتب على ذلك بالضرورة من تزييف واستنزاف لطاقاتها الحقيقية.

حددت أراء الشهرستاني الآنفة الذكر، مسار تعامله اللاحق مع مادة الفلسفة ومدارسها. حيث حاول جمع شذرات الفلسفة الأولية بدءاً من فاليس الملطي وانتهاء بأفلاطون الإلهي وكذلك الاتجاهات الفلسفية ومدارسها المتأخرة وتنظيم آراء فلاسفتها بصورة نقدية من خلال إبراز الفلسفة (العلم) فيها. وأدرك أيضا صعوبة المهمة، لكنه كان يفعل بوحي الرؤية النقدية المتراكمة في تقاليد علم الملل والنحل الإسلامي. لهذا أكد على أنه بعد أن تتبع بالنقد ما كتبه الاسبقون عن الأفكار الفلسفية ومدارسها، فإنه يلقي زمام الاختبار للقارئ في المطالعة والمناظرة بين كلام الأوائل والأواخر[٣٦٥]. أي أنه أراد الكشف عن الصلة الجوهرية بين التراث الفلسفي ورؤية استمراره واختلافات مدارسه. وفي غضون ذلك حاول إبراز ما بدا له جوهريا في الفكر الفلسفي، وبالأخص القضايا المتعلقة بالطبيعة وما وراء الطبيعة والمعرفة بوصفها مبادئ كبرى وأساسية في تحديد هوية المدارس الفلسفية. وطبق بحذاقة ما سبق وأن صاغه في مقدمته النظرية (المدخل) عن كيفية تحديد الفرق الإسلامية. ذلك يعني انه يفرز المدارس التي تتميز بمقالات أصيلة تمس

المبادئ الكبرى للاتجاه. وافلح لحد ما في محاولته هذه، كما هو جلي في ثنايا تحليله لتقاليد العلم الفلسفي، وفي محاولته جعل الفلسفة علما (منطقيا) له معضلاته الخاصة. وأشار بهذا الصدد إلى أن الفصل المتعلق "بالحكماء الأصول" لم يتعد في جوهره مهمة الفائدة العملية. إذ لم يجد عندهم آراء خاصة بصدد القضايا المميزة لأفكار ومبادئ الأساطين السبعة. وإن آراءهم في الغالب هي "حكم مرسلة عملية أوردناها لئلا تشذ مذاهبهم عن القسمة، ولا يخلو الكتاب من تلك الفوائد"[٢٦٦]. ذلك يعني انه لم يجد في "الحكم العملية" فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. لكنه لم يهمل إيرادها من منطلق فائدتها العملية. وفي هذا الجمع الخاص (لحكماء الأصول) يبرز تصنيفه العلمي أيضا، الذي عبر عنها بكلمات "لئلا تشذ مذاهبهم من القسمة". لقد أراد جمعهم في إطار محدد تاركا للقارئ مهمة الاستمتاع والتأمل. وطبق فكرته هذه على كل بحوثه المتعلقة بالفلسفة والفلاسفة، بحيث جعل منها أساسا منهجيا في التعامل مع تقاليد علم النحل الإغريقي وعلم الملل والنحل الإسلامي وتصانيف الحكماء ونوادر الفلاسفة الواسعة الانتشار في ثقافة الخلافة.

* * *

الشهرستاني وتأسيس
هوية العلم الفلسفي

وقف الشهرستاني بوصفه إماما من أئمة علم الملل والنحل للقرن السادس الهجري أمام ثلاث مدارس كبرى مختلفة في تعاملها مع التراث الفلسفي. وهي التراث الإغريقي المترجم مثل (الآراء الطبيعية) و(تاريخ الفلاسفة) الذي ركز على آراء الفلاسفة الطبيعية. بمعنى اهتمامه بإنجازات العلم الفلسفي في مواقفه من قضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة، دون إهمال للفلسفة الأخلاقية. بينما مثل الفن الإسلامي لكتابات الحكمة الفلسفية التيار الإغريقي الأخلاقي والعملي، كما نعثر عليه بصورة نموذجية في (صوان الحكمة) و(الحكمة الخالدة) و(نوادر الفلاسفة) و(مختار الحكم ومحاسن الكلم) وغيرها من المؤلفات الشهيرة آنذاك. وقد أفرغ هذا النموذج العلم الفلسفي من محتواه الوجودي والميتافيزيقي والمعرفي. بعبارة أخرى أنه افرغ الفلسفة من محتواها المنطقي الصارم. أما علم الملل والنحل الإسلامي فقد ظهر في بداية الأمر ضمن التيار العام لوعي الذات الإسلامي في خضم صراع الفرق الدينية - السياسية (الكلامية). وأدرج تطوره اللاحق في فلك تأملاته وجدالاته عوالم الفلسفة "الوثنية" و"الإسلامية". ذلك يعني أن لكل من هذه

النماذج الكبرى تقاليده وموضوعاته وغاياته الخاصة. وإذا كان نموذج فن الحكمة والنوادر الإسلامي أكثر قربا من التقاليد الإغريقية في جعل حكم الفلاسفة مادته الأساسية، فان علم الملل والنحل الإسلامي أكثر قربا من تقاليد الدوكسوغرافيا الإغريقية في محاولاتها تصنيف المدارس والفرق. إلا أن علم الملل والنحل الإسلامي تميز إلى جانب ذلك بسعة احتوائه للمدارس والثقافات. فهو لم يقف في مجرى تطوره عند حدود عالم الإسلام، ولم يكتف بفرقه الكلامية، بل تحول تاريخ وعقائد الأديان التوحيدية وغيرها وكذلك فلسفة الإغريق وحكمة الحضارات الهندية والفارسية القديمة والعربية الجاهلية إلى موضوع اهتمامه المباشر. ولعل الشهرستاني هو أكثر من مثل هذا الاتجاه. مما جعل من مهمته أكثر تعقيدا وبالتالي أكثر عرضة للزلل. خصوصا إذا أخذنا بنظر الاعتبار مستوى تطور ودقة المعارف المتداولة آنذاك في الأوساط العلمية. وسواء وعي الشهرستاني ذلك أم لا، فإنه أنجز توليفه الفكري لإنجازات هذه النماذج الثلاثة من خلال تجسيد المبادئ العامة التي بلورها في مقدمته النظرية عن تحديد وعرض فرق الإسلام والأديان التوحيدية (الملل) وآراء النحل المختلفة.

استعمل الشهرستاني واستقى من النموذج الإغريقي والإسلامي اغلب المعلومات المتعلقة بآراء الفلاسفة وحكمهم. وحاول أن يعطي لها طابعا فلسفيا ونظريا من خلال إبراز جوانبها العقلية والمعرفية. وأشار بهذا الصدد إلى أنه وجد كثيراً من الحكم المتفرقة في الكتب لكنه يوردها بالصيغة التي توافق سوق مرامه وطرد كلامه[٢٦٧]. فعندما يتعامل مع الحكم المنسوبة إلى أوقليديس (ت ٢٧٥ / ٢٧٠ ق.م) فإنه يورد منها

تلك التي تتميز بطابع فلسفي كما في قوله "الخط هندسة روحانية ظهرت بآلة جسمانية". وعندما يورد الحكمة المنسوبة إلى ديمقريط عن انه "لما كان الإنسان مضطر الحدوث كان معزول الولاية عن قلبه. وهو بقلبه أكبر منه بسائر جوارحه. فلهذا لم يستطع أن يتصرف في أصله لاستحالة أن يكون فاعل أصله"، نراه يعلق عليها قائلا، بأن لهذا الكلام شرحاً آخر حاول من خلاله إظهار التمايز بين العقل والحس. فالإدراك العقلي لا يتصور الانفكاك عنه، وفي حالة تمكن الإنسان من هذا الإدراك فمن الصعب تصور نسيانه الاختياري أو الإعراض عنه بخلاف الإدراك الحسي. وهذا بدوره يدل على أن العقل ليس من جنس الحس[٢٦٨]. وفي حديثه عن هوميروس يورد حكمته القائلة، بأنه "لا خير في كثرة الرؤساء". ويعلق عليها قائلا: "وهذه حكمة وجيزة تحتها معان شريفة، لما في كثرة الرؤساء من الاختلاف الذي يأتي على حكمة الرئاسة بالإبطال. ويستدل بها أيضا في التوحيد"[٢٦٩]. من هنا يتضح بأن الشهرستاني سعى جهده لإبراز قضايا الفلسفة المميزة ليس لثقافة الإغريق القديمة، بل ولمثيلها في الثقافة الفلسفية الإسلامية، من خلال إظهار القضايا المعرفية (العقل والحس)، والميتافيزيقية والوجودية. وفيما لو تتبعنا انتقاءه للحكم التي يوردها في القسم الفلسفي من كتابه ومقارنتها بما هو موجود في كتابات (الصوان) و(الحكمة الخالدة) و(محاسن الكلم) و(نوادر الفلاسفة) وغيرها، فإننا سنلاحظ منظومة الانتقاء التابعة والنابعة من تصنيف واضح المعالم لمدارس الفلسفة. فالشهرستاني لا يدرج حكم الحكماء كما هي، كما لا ينتقي من أي كان كيفما كان، بل يدرجها ضمن إطار المدارس الفلسفية، التي لم تبدع أفكارا جديدة مقارنة

بمدارس الفلاسفة المتميزة. وليس مصادفة أن يدرج أغلبها فيما دعاه "بالفلاسفة الأصول".

أدرك الشهرستاني فائدة الحكمة العملية، لكنه جهد لربطها بقيمتها العلمية. وتشير حصيلة اختيارها وترتيبها إلى أن أغلبها كان يخضع لمبدأ إبراز الطابع العقلاني. أما جانبها العملي فقد كان يصب عادة ضمن إطار إدراكه لغاية الفلسفة الأخلاقية وأهميتها بالنسبة للممارسة الفردية وإدراك معنى الوجود. لذا نراه يتحدث عن الحكمة في رفض بقراط (ت - ٣٧٠م) الذهاب إلى ملك فارس مقابل المال، وتفضيله خدمة قومه، وعدم أخذه الأجرة مقابل علاج الفقراء[٢٧٠]. أما مجموعة الحكم التي يصنفها على لسان الفيلسوف - الحاكم والحكماء - العقلاء فهو تعبير عن موقفه من علاقة الفلسفة - العملية والسياسية بالأخلاق الفلسفية. بمعنى محاولته إبراز الطابع الاجتماعي والسياسي والأخلاقي لهذه الحكم في ظل منظور أشمل للموقف من السلطة ومعنى الحياة. كما نعثر عنده على حدس عميق للإشكالية التاريخية والأخلاقية والسياسية الكبرى النابعة من تناقض السياسة والأخلاق ،والحق والقوة، كما نراها في جمعه للحكم الكثيرة بهذا الصدد ، وبالأخص تلك المتعلقة بالموقف من حياة وموت الاسكندر المقدوني.

سار الشهرستاني هنا ضمن تقاليد الفلسفة العقلانية والأخلاقية، التي تبحث في المعرفة عن أداة السعادة الحقيقية، وفي السلطة عن حكمتها في خدمة وإصلاح المجتمع. ومن الممكن القول بأنه تتبع في هذا المجال تقاليد "نصائح الملوك" الإسلامية أكثر مما تتبع تقاليد الفلسفة السياسية الإغريقية. إلا أنه صاغها في أسلوب التعارض الإيجابي بين

الحكمة والسلطة، لأجل إبراز الطابع الأبدي للحكمة والعابر للقوة والسلطة. وليس مصادفة فيما يبدو أن يورد عشرين كلمة للاسكندر المقدوني تعبر عن حكمة السلطة ورجالها وثمان عشرة حكمة تدين التعارض بين الفلسفة والسياسة، والحكمة والسلطة، والأخلاق والقوة. وليس غريبا أن يورد فقط مواقف الحكماء المعارضين للمقدوني. فمنها ما هو معارض تمام التعارض لسياسة المقدوني وقيمة انتصاراته، كما في قول زينون الأصغر عنه "يا عظيم الشأن! ما كنت إلا سحاباً اضمحل لما أظل، فما تحس للملك أثرا ولا تعرف له خبرا". بينما قال عنه أفلاطن الثاني "أيها الساعي المغتصب جمعت ما خذلك، وتوليت من تولى عنك. وعاد على غيرك مهنؤه وثماره". أما فوطس، فإنه قال: "ألا تتعجبون ممّن لم يعظنا اختيارا حتى وعظنا بنفسه اضطرارا". بينما قال مسطورس: "قد كنا بالأمس نقدر على الاستماع ولا نقدر على القول، واليوم نقدر على القول، فهل تقدر على الاستماع؟" في حين قال ثاون: "انظروا إلى حلم النائم كيف انقضى!!". وقال حكيم آخر: "طوى الأرض العريضة فلم يقنع حتى طُوِيَ هنا في ذراعين". وقال حكيم آخر: "لم يؤدبنا بكلامه كما أدبنا بسكوته". وقال آخر: "من يرى هذا الشخص فلْيتّقِ ولْيعلم أن الأيام هكذا قضاؤها!!" وقال آخر: "من شدة حرصه على الارتفاع انحط كله" [٣٧١].

مما سبق يتضح، بأن الفائدة العملية للفلسفة الأخلاقية لها أبعاد معرفية في منظومة الشهرستاني. وذلك لأنه حاول استعادة المضمون العلمي للفلسفة ومهماتها وغاياتها الأصلية. واقترب هنا من تقاليد العلم الفلسفي في نماذجه الارسطية والأفلاطونية، التي اعتبرها ذروة في

العلم الفلسفي رغم اختلافه العقائدي معهما. لهذا نراه يؤلف كتابا في الصراع مع الفلسفة، بينما اكتفى في علم الملل والنحل بتصنيفها وتحليلها النظري جاعلا منها أحد الأساليب المثلى في بلوغ الحقيقة. وفي هذا تكمن القيمة العلمية لإبداع الشهرستاني في تاريخ علم الملل والنحل الإسلامي. لقد جاهد من اجل إضعاف تقاليد الفلسفة السقراطية والرواقية، وإعلاء نموذجها الأرسطي والأفلاطوني. وتتبع في تحديده للعلم الفلسفي تقاليد الأرسطية. لكنه مزجها بعناصر ثقافته الخاصة. فقد عرفت الثقافة الإسلامية قبله نماذج فلسفية متنوعة. وإذا كان مفهوم الفلسفة حينذاك يتطابق مع التقاليد الإغريقية، فإن مضمونه تمحور، شأن كل تفكير فلسفي، حول دوامة القضايا التقليدية للوجود الاجتماعي والسياسي ومعضلات ما وراء الطبيعة والأخلاق.

انطلق الشهرستاني من أن الفلسفة من ناحية اللغة هي حب الحكمة. والحكمة بالتالي هي موضوع وغاية الفلسفة. إلا أن الحكمة تنقسم في الإطار العام إلى قسمين هما: حكمة قولية وحكمة فعلية. وليست الحكمة القولية (العقلية) عنده سوى الحكمة العلمية التي تتطابق مع الفلسفة النظرية في صيغتها المنطقية. إنها الحكمة التي يصل إليها الفيلسوف بالعقل من خلال البراهين والاستقراء المنطقي. في حين أن الحكمة الفعلية هي كل ما يفعله الفيلسوف من أجل بلوغ غاية كمالية. لأنّ الفيلسوف في سعيه نحو الكمال يحاكي المثال المطلق (الله). فالأول الأزلي هو الغاية والكمال، فإنه لا يفعل فعلا دون ذاته، كما يقول الشهرستاني. والحكمة التامة في فعله هي تبع الكمال ذاته. وهذا هو المقصود بالكمال المطلق في الحكمة. والحكيم (الفيلسوف) في سعيه نحو الكمال المطلق هو مثال السعي نحو الكمال المطلوب.

غير أن الشهرستاني لم يقف عند حدود التقسيم العام للعلم الفلسفي، بل وحاول الكشف أيضا عن تطوره من خلال إبراز تغير موضوعاته. فقد لازم تطور العلم الفلسفي أو الحكمة القولية تحولا جوهريا في موضوعاته من عالم الطبيعة الإلهية إلى الفكر ذاته (المنطق). وعلى الرغم من أن الشهرستاني لا يحدد موقفه مما إذا كان هذا التحول خطوة إلى الأمام أم لا بالنسبة لتطور العلم الفلسفي، إلا انه يكشف عن أهمية هذا التحول الواقعي (التاريخي) في مادة العلم الفلسفي. فالأواخر من الفلاسفة خالفوا الأوائل في اكثر المسائل، كما يقول الشهرستاني. وإذا كانت مسائل الأوائل محصورة في الطبيعيات والإلهيات، أي الكلام في الله والعالم، ثم زادوا عليه الرياضيات، فإن دخول المنطق الأرسطي حول الفلسفة (الحكمة) إلى علم مستقل له ميادينه الخاصة[٢٧٢]. وهو تحول جعل منه مأثرة أرسطو التاريخية والعلمية بالنسبة للفلسفة. فقد وجد في منطق ارسطو تجريدا لإنجازات الفلسفة السابقة له. إذ لم يخل كلام الأوائل عن قوانين المنطق قط، إلا أن مأثرة ارسطو تقوم في تجريده علم المنطق من كلام القدماء كما يقول الشهرستاني[٢٧٣].

بهذا لم يعد العلم الفلسفي مجرد تأمّلٍ عقليّ حول قضايا الإلهيات والطبيعة، بل صار علما لطلب للماهيات والكيفيات والكميات، أي العلم الإلهي والعلم الطبيعي والعلم الرياضي، الذي أكمله أرسطو بالمنطق، باعتباره آلة العلوم. آنذاك اكتمل العلم الفلسفي في حلقته الأولى، مما فسح المجال أمام التعامل اللامتناهي مع ماهيات وكيفيات الأشياء والفكر. وإذا كان تطور العلم الفلسفي قد أدى بالضرورة إلى

اختلاف الفلاسفة أنفسهم عن موضوعه وقضاياه، فإنهم التقوا في موقفهم من مهمة الفلسفة وغايتها بالنسبة لبلوغ السعادة الحقيقية.

فالسعادة هي الشيء الوحيد، الذي يطلب لذاته. وهي الذروة الواقعية والمثال الضروري للحكمة. والإنسان يكدح لأجل بلوغ السعادة، كما يقول الشهرستاني. وهي لا تنال إلا بالحكمة. بهذا المعنى، يشاطر الشهرستاني الافتراض الضمني لمنطق الفلسفة عن أن الحكمة هي أسلوب بلوغ السعادة. مما حدد بدوره الاستعادة التحليلية لمهمة الحكمة. فهي إما تطلب للعمل أو للعلم. من هنا نستطيع القول، بان تتبع الشهرستاني للتقاليد الفلسفية والارسطية والأفلاطونية منها بالأخص كان يهدف إلى إظهار الصلة الداخلية بين العلم النظري والعملي، باعتبارها وحدة عضوية للحكمة. ومن ثم فان الخلافات بين مختلف مدارسها حول أفضلية وأولوية العلم أو العمل هي مجرد اجتهاد لا يغير من مضمون الحكمة، بقدر ما يؤثر على صيغ فعاليتها العملية ووظيفتها المباشرة لا على غايتها النهائية. وعندما يشير الشهرستاني إلى تقديم بعض الحكماء للقسم العملي على العلمي أو بالعكس، فانه أراد بذلك أن يبين تنوع مساعي الفلاسفة في تجسيدهم للحكمة. فمنهم من شدد على أولوية العمل فيها (عمل الخير) ومنهم من شدد على أولوية العلم فيها (علم الحق). بينما وقف هو إلى جانب الرأي القائل، بصعوبة بلوغ مرامها بدون "العقل الكامل والرأي الراجح"[٣٧٤].

لقد حاول الشهرستاني كشف طبيعة العلم والأخلاق في الفلسفة وموقع العقل في بنيتها العلمية والعملية. إلا أن هذه القضية لم تكن بالنسبة له معضلة معرفية، بقدر ما كانت جزءا من صراع الفكر الفلسفي وعلاقة

الفلسفة بالدين وخصوصية انعكاسها في تاريخ الخلافة، كما تجسدت في قضايا الفيلسوف والنبي، والإلهام والوحي، والعقل والشرع وغيرها.

أما التعارض النسبي الذي يتناوله الشهرستاني عن مضمون الحكمة والشريعة والفيلسوف والنبي، فإنها كانت إحدى أشكال تجلي الخلاف الفعلي بين العلم والعمل، الخير والحق، وأولوية كل منهما بالنسبة للمثال وواقعية الغاية والوسيلة. وكتب بهذا الصدد يقول "إن الأنبياء أيدوا بإمداد روحية تقريرا للقسم العملي ولطرف من القسم العلمي، بينما الحكماء تعرضوا لإمداد عقلية تقريرا للقسم العلمي ولطرف من القسم العملي"[٢٧٥]. وإذا كان الخلاف في أسلوب المعرفة ووسيلة العمل يصل في ظاهره إلى حد القطيعة، فانه لم يكن في الواقع سوى اختلاف الوسيلة. وهو اختلاف يعكس تاريخيا وثقافيا طبيعة الخلاف بين الفيلسوف والنبي في إدراك حقيقة الحكمة. فالأنبياء أيدوا بإمداد روحية، بينما الفلاسفة تعرضوا لإمداد عقلية. ولم يكن هذا الخلاف بين الإمداد والتعرض، والروحي والعقلي مجرد قضية لاهوتية ارتبطت بالتصورات الدينية عن ماهية الوعي والمعرفة، بقدر ما انه يؤكد تجانس الروح والعمل، والعقل والعلم، واختلاف أولوية العمل على الروح (المعرفة) والعلم على العقل (الفلسفة).

إذ لا يرى الشهرستاني في الإمدادات الروحية للنبي سوى تقرير للقسم العملي، دون أن ينفي ما للقسم العلمي من أهمية. أما الإمداد الروحي فانه أيضا تقرير للقسم العلمي ولكن لطرف فيه (أي لجزء منه). وينطبق هذا على الفلاسفة أيضا. فهو يجد في تعرضهم للإمدادات العقلية تقريرا للقسم العلمي، دون أن ينفي ما للقسم العملي من أهمية.

لأن التعرض العقلي هو أيضا تقرير للقسم العملي ولكن لطرف منه. وحدد هذا الاختلاف في مصدر المعرفة وأسلوب تجليها ووسيلة توجهها، الغاية المميزة لكل منهما. فغاية الحكيم، هو أن يتجلى لعقله كل الكون ويتشبه بالإله الحق بقدر الإمكان، بينما غاية النبي في أن يتجلى له نظام الكون، فيقدّر على ذلك مصالح العامة حتى يبقى نظام العالم وتنتظم مصالح الناس، كما يقول الشهرستاني[٢٧٦]. ذلك يعني أنه يطبق بصورة متجانسة ما سبق وأن وضعه في موقفه من علاقة الروحي بالعقلي، والإمداد بالتعرض، وطبيعة العلاقة بين العلم والعمل. أما الاختلاف الذي يصل أحيانا حد القطيعة، فانه نتاج "التطرف" الوجداني في إدراك طبيعة العلاقة بين العقل والعمل، والحقيقة والأخلاق.

غير أن الشهرستاني لم ينهمك في تحليل طبيعة التناقض في هذه القضايا. لقد أراد الكشف عن وحدته الداخلية. فالفيلسوف يسعى لأن يتجلى الكون لعقله، بينما يسعى النبي لان يتجلى له نظام الكون. وهو تباين في الغاية يشير إلى ماهية المعرفة وكيفية تأملها، كما انه يكشف عن الخلاف الفعلي بين الفلسفة والدين وبين الاتجاهات الفلسفية نفسها. لقد أراد الشهرستاني إبراز ما في خلاف العقل والأنا الكلية من إمكانية تجسيده في المواقف العملية. فالفيلسوف يسعى لأن يتجلى الكون كله لعقله الفردي. وهو أسلوب يؤدي إلى تجسيد ما دعاه الشهرستاني بالإمداد العقلي تقريرا للقسم العلمي، في حين تقوم مهمة القسم المتبقي للطرف العملي في التشبه بالإله الحق. وبما أن مهمة العقل هي الإدراك، لهذا فهو يوفر إمكانية التشبه مع مثاله المطلق. من هنا كانت فرديته. أما النبي فانه التجسيد الحي لما دعاه الشهرستاني بالإمداد الروحي

تقريرا للقسم العملي ولطرف من القسم العلمي. ذلك يعني أن النبي هو كلّ مصغر. فالكون يتجلى له، لكنه لا يبحث فيه إلا عن النظام. فهو لا ينظر إلى الكون نظرته إلى مادة أو موضوع للتأمل العقلي من أجل التشبه بخالقه. على العكس إنه ينطلق من الخالق لتأمل نظام ما هو موجود باعتباره تجلياً للحكمة. انه لا يبحث عن الحكمة في الحكمة، بل عن أسلوب "أنسنتها" في عالم المصالح وتنظيم شؤون المجتمع. إنه يبحث عن التجانس الممكن بين نظام الكون ونظام الإنسان الأمثل. من هنا شموليته.

كان هذا التفلسف بحد ذاته موضوع الثقافة الإسلامية وإشكاليتها التاريخية. ولم يبحث هذا التفلسف عن حلول تامة لها أطرها الخاصة، بقدر ما كان يصب عند الشهرستاني في منظومته العلمية عن الأديان والفلسفات. فقد كانت قضية الفلسفة والدين، والعقل والشرع من مسائل الثقافة الإسلامية الكبرى. أما تنظيرها العلمي في منظومة الشهرستاني، فهو تعبير عن وعيه المنهجي لتقييم الفلسفة كعلم عقلي خاص ومتميز. ويبرز ذلك بوضوح في موقفه من طبيعة العلاقة بين الفلسفة والأديان، وتأثير هذه العلاقة وامتدادها النظري في ثقافة الإسلام ومدارسه الكلامية والفلسفية.

وبغض النظر عن معتقدات الشهرستاني الشخصية في موقفه من آراء الفلاسفة، فإنه استطاع بوصفه مؤرخا للأديان والفكر الفلسفي واللاهوتي، أن يبرز تأثير الفلسفة بوصفها علما في صيرورة الثقافة النظرية العالمية. انه حاول الكشف عن طبيعة تأثير الفلسفة على بلورة مفاهيم الفرق اللاهوتية والفلسفية خارج محيطها الإغريقي الأول. لهذا

لا نراه يتتبع تأثيرها على اليهودية والمجوسية والمانوية. لكنه حالما يتطرق إلى النصرانية نراه يشير إلى ما دعاه بصفاء النصرانية قبل بولص. إذ وجد فيه رجلا شوش على شمعون الصفا، بحيث صير نفسه "شريكا له وغيّر أوضاع كلامه وخلطه بكلام الفلاسفة ووساوس خاطره"[٣٧٧]. وقد أصاب الشهرستاني في إشارته إلى خلط "الرسائل" بكلام الفلاسفة. وبغض النظر عن كلام بولص القائل بان المسيح لم يرسله ليعمد البشر بل ليبشرهم به، لكن ليس بالحكمة لئلا يتعطل صليب المسيح. لان "كلمة الصليب عند الهالكين جهالة أما عند المخلصين للمسيح فهي قوة الله". وتتبع بولص الرغبة اليهودية ـ النصرانية عن إبادة حكمة الحكماء وإدانة فهم العلماء[٣٧٨]. إذ فضّل بولص الجهل بالله على حكمة الحكماء[٣٧٩]. وردد مرارا فكرته عن أن كلامه هو ليس كلام الحكمة الإنسانية وأدلتها، بل برهان الروح والقوة، لأجل ألا يكون الإيمان بحكمة الناس بل بقوة الله[٣٨٠].

ودعا الشهرستاني رفض الحكمة الإنسانية وبراهينها المنطقية بمعايير الروح النصراني ومفاهيمه عن الصليب والمسيح وسواسا. وهي وساوس لها تاريخها العريق في "ذبذبات"الحكمة المدانة. وليس مصادفة أن يلمح في بعض إشاراته إلى ما في مفاهيم بعض فرق النصرانية نفسها من تأثير خفي للفكر الفلسفي. فهو يهمل الإشارة إلى تأثير الفلسفة على أفكار الفرقة الملكانية واليعقوبية، لكننا نراه يلمح إلى بعض آثارها في النسطورية. ويشير إلى أن منتهى كلام نسطور في إثبات كون الله موجودا حيا ناطقا شبيه بما تقوله الفلاسفة في حد الإنسان، إلا أن هذه المعاني تتغاير في الإنسان لكونه جوهرا مركبا بينما

الله جوهر بسيط غير مركب[٣٨١]. وقدم في بعض مواقفه النقدية لمحات خاطفة عن قرائن الفكر اللاهوتي بين النصرانية والبهشمية - المعتزلة اتباع أبي هاشم الجبائي(ت -٣٢١)، مشيرا إلى التشابه بين آراء نسطور في الاقانيم و"أحوال" أبي هاشم الجبائي. ولم يغفل الشهرستاني أية فرصة مناسبة للإشارة إلى طبيعة وكيفية تأثير الفكر الفلسفي في الفرق الدينية. وعلق في معرض إشارته على بعض الآراء الارسطية (أو المنسوبة له) القائلة بأن المبادئ هي العناصر الأربعة وأن المبدأ الأول هو ظلمة هاوية، بأن هناك قوما من النصارى أثبت تلك الظلمة وسموها "الظلمة الخارجة"[٣٨٢].

كانت ملاحظات الشهرستاني السريعة والعابرة أحيانا عن صلة وتأثير الفلسفة بالفرق الدينية غير الإسلامية نتاجا لضعف اطلاعه ولصعوبة احتوائها جميعا وكذلك بسبب تقييده الذاتي بالمقدمات النظرية التي وضعها في صلب منهجيته في دراسة الأديان والفلسفات. فقد أعطى لجميع الأديان الكبرى في عصره ومحيطه حقها من الاهتمام والتحليل. كما أعار جل اهتمامه للمدارس الفلسفية من حيث تصنيفها وتقييمها. وإذا كان ذلك اكثر جلاء في موقفه من تأثير الفلسفة في فرق الإسلام ومدارسه، فلأنه كان أوسع إطلاعا وأوثق معرفة بها.

كما تجدر الإشارة هنا إلى ضرورة عدم تجاهل التأثير الثقافي وحدوده الفعلية آنذاك. فقد كانت فاعلية وحركية الثقافة الروحية والفكر النظري والمدارس الفلسفية تتواجد حينذاك في عالم الإسلام فقط. فقد كان حب الحكمة والفلسفة بوصفها علما من صفات الفكر الاجتماعي للخلافة. مما حدد بدوره موقف الشهرستاني تجاه العلاقة بين الكلام

الإسلامي و"الفيلوسوفيا" الإغريقية ونموذجها الإسلامي في "الفلسفة". لهذا نراه ينظر إلى تأثيرها بوصفها علما مستقلا ونموذجا للمعرفة استنادا إلى واقع "العلوم الإسلامية" وتطورها، كما هو جلي في ربطه ذلك بسلسلة الخلافات الشهيرة وانتقالها من ميدان الصراع السياسي المباشر إلى الميدان النظري (الإمامة والأصول)"[٣٨٣]. وهو تحول أظهر "بدع" معبد الجهني وغيلان الدمشقي ويونس الاسواري في القول بالقدر، ثم واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في المنزلة بين المنزلتين، ثم مدارس المعتزلة والزيدية والرافضة. وبعد أن تبلورت تيارات الفرق الإسلامية النظرية ومطالعة "شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين نشرت أيام المأمون"، ظهرت للمرة الأولى إمكانية خلط مناهج المعتزلة والفرق الإسلامية بمناهج الفلاسفة، كما يقول الشهرستاني[٣٨٤]. ونتيجة لهذا الخلط ظهر علم الكلام. إمّا لأن أظهر وأعقد المشاكل التي تناولها "هي مسألة الكلام، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علم المنطق. والمنطق والكلام مترادفان"، كما يقول الشهرستاني[٣٨٥]. وهو حكم يستند إلى رؤيته المنهجية عن تطور علم الكلام وتأثره بالفلسفة. ويشير في الوقت نفسه إلى تأثير الفلسفة في علم الكلام، وكذلك استقلال علم الكلام في منافسة علوم الفلسفة.

لم يكن التأثير والمنافسة المشار إليهما آنفا نتاجا لمساعي المتكلمين الفردية وتطور الوعي النظري في مجرى صراع الأمة وحركتها الثقافية فحسب، بل ولتطور الفكر نفسه في مجرى تناوله لإشكاليات الوجود التاريخي والروحي للحضارة الإسلامية. وقد أدرك الشهرستاني أو على الأقل شخّص بعض جوانب هذا الواقع، كما هو واضح في إفراده

صفحات عما اسماه بخلافات الفلاسفة في قضايا الإبداع والمبدع والإرادة، وتباين أفكارهم حول ما إذا كان الإبداع والمبدع عبارتين عن معنى واحد أم الإبداع نسبة للمبدع؟ وما هي هذه النسبة؟ وكذلك الحال بالنسبة للإرادة فيما إذا هي المراد أم المريد؟ حيث وجد في هذه الخلافات شيئا شبيها بالخلاف المثار بين المتكلمين حول مفاهيم الخلق والمخلوق والإرادة[٣٨٦].

ولم يترك الشهرستاني أية فرصة سانحة في مجرى حديثه عن الفلاسفة إلا ويقارنهم بالمتكلمين. ذلك يعني انه أراد أيضا بيان التأثير المتبادل بين الفلسفة والكلام في الوسط الإسلامي وعن استقلاليتهما النسبية. ويكشف تتبعه لنشوء الفرق الإسلامية وكيفية تأثرها بالفلاسفة عن رؤيته لما يمكن دعوته بالمسار التاريخي والصيغة النظرية لتأثير الفلسفة في الكلام بشكل عام. وإذا كان الشهرستاني قد ربط هذا التأثير بفرق المعتزلة، فلأنها كانت التيار الأكثر قابلية له. وهو استعداد مرتبط بمنظومة الفكر المعتزلي ونزوعها العقلاني الشامل، الذي جعلها اكثر تجاوبا مع حكمة الفلاسفة القولية (العقلية). وليس مصادفة أن يؤكد الشهرستاني على أن العلاف وهو شيخ المعتزلة الأكبر، قد "وافق الفلاسفة في أن الباري عالم بعلم وعلمه ذاته، وكذلك قادر بقدرة وقدرته ذاته"[٣٨٧]. بينما تابع النظام الفلاسفة بحيث "غلا في تقرير مذاهبهم"[٣٨٨]. كما يشير الشهرستاني إلى أن النظام "طالع كثيرا كتب الفلاسفة وخلط كلامهم بكلام المعتزلة"[٣٨٩]. وأن آراءه شديدة الشبه بآراء الفلاسفة، وخصوصا ما يتعلق منها بقضايا الأفعال واعتباره إياها حركات، والسكون حركة، والعلوم إرادات وحركات النفس وغيرها. إذ الحركة عنده

ليست النقلة "بل هي مبدأ تغير كما قالت الفلاسفة من إثبات حركات في الكيف والكم والوضع"[٣٩٠]. والشيء نفسه يمكن قوله على مقالته في الكمون والظهور، بمعنى أخذه إياها من الفلاسفة[٣٩١]. وبغض النظر عن مخالفة النظام آراء الفلاسفة (والمتكلمين أيضا) بصدد قضايا الجوهر وأحكامه، إلا "أنه وافقهم في نفي الجزء الذي لا يتجزأ"[٣٩٢]. ومع ذلك ظل النظام حسب تقييم الشهرستاني، "أكثر ميلا إلى تقرير مذاهب الطبيعيين منهم دون الإلهيين"[٣٩٣]. ذلك يعني أن النظام مثل الاستمرار التام لتقاليد الاعتزال بدء من ابن عطاء (ت - ١٣١) شيخ المعتزلة الأول، الذي وضع لبنات صرحها النظري بصد الموقف من قضايا الصفات الإلهية. وهي أفكار وصفها الشهرستاني بعدم النضج. أما نضوجها اللاحق من جانب اتباعه المعتزلة فقد حدث بعد أن "شرع أصحابه في مطالعة كتب الفلاسفة"[٣٩٤]. وهو سبب تأييدهم فكرة إرجاع جميع الصفات الإلهية إلى كونه (الله) عالما قادرا. ثم اعتبارهما لاحقا مجرد صفات ذاتية هما اعتباران للذات القديمة حسب آراء أبي علي الجبائي (ت - ٣٠٣)، أو حالان حسب آراء ابنه أبي هاشم الجبائي، أو ردهما إلى صفة العالمية (العلم) كما هو الحال عند أبي الحسين البصري (ت - ٤٣٦). وهو "عين مذهب الفلاسفة"، كما علق الشهرستاني عليها[٣٩٥].

وأصبح من الصعب التخلص من تأثير الفلسفة الثقافي حالما ترسخ بين أوساط المعتزلة. حينذاك تحولت الفلسفة إلى معين لا ينضب لتطوير الآراء الكلامية. وقد أشار الشهرستاني إلى أن معمر بن عباد السلمي (ت - ٢٢٠) واتباعه استمد من الفلاسفة مفهومه عن الإرادة، باعتبارها معنى وجوهرا غير الجسد وان علاقتها به هي علاقة تدبير

وتصرف. وبهذا يكون قد ميز بين "أفعال النفس وبين القالب" بسبب ميله إلى مذهب الفلاسفة، كما يقول الشهرستاني[٢٩٦]. كما حاول الشهرستاني ربط اغلب أفكار المعتزلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة بآراء الفلاسفة. لهذا نفهم تقييمه لمضمون الآراء التي ينسبها إلى ثمامة بن أشرس (ت - ٢١٣) عن أن العالم فعل الله بطباعه، بأنها مستقاة من روح الفلسفة الدهرية. ولا تعني هذه العبارة في جوهرها سوى ما تريده الفلاسفة من فكرة "الإيجاب بالذات دون الإيجاد على مقتضى الإرادة"، كما يفسرها الشهرستاني[٢٩٧]. من هنا يتضح، بأن الشهرستاني يحاول بيان ما في تأثير الفلسفة على آراء المعتزلة من روح "طبيعية". وبالتالي تمثيلهم ضمن تقاليد الكلام الإسلامي نموذج "الحكمة العقلية" للفلسفة الدهرية. لهذا نراه يصف الجاحظ (ت - ٢٥٥) بعبارة "احد فضلاء المعتزلة"، الذي "طالع كثيرا من كتب الفلاسفة وخالط وروج كثيرا من مقالاتهم بعباراته البليغة وحسن براعته اللطيفة" ليتوصل الى ان مفاهيمه في الإرادة هي نفس ما يقول به "الطبيعيون من الفلاسفة"[٢٩٨].

لكن الفلسفة لم تعد حكرا على تيار إسلامي معين دون آخر. وحالما اخذ البحث عن السعادة يدور في أفلاك الإرادة النظرية، فإنه كان مضطرا لدمج أنفاسها في تياراته. ومع ذلك ظل هذا التأثير محدودا في وعي الشهرستاني. وقد يكون ذلك نتاجا لضعف اهتمامه بإبراز ملامحه المباشرة. فقد اكتفى هو بإشارة واحدة عن تأثير الفلاسفة على الجويني، باعتباره نموذجا للصفاتية (الأشعرية) وبالأخص على مفهومه عن القدرة وترابط الأسباب بمسبب الأسباب، الذي وجد فيه رأيا "أخذه من الحكماء الإلهيين وأبرزه في معرض الكلام"[٢٩٩]. إذ نرى في تقييمه هذا تحسس

وإدراك تأثير الأرسطية الطبيعية، والأفلاطونية الإلهية في الاعتزال والصفاتية (الأشعرية). ومن المحتمل أن يكون الشهرستاني قد اكتفى في الإشارة إلى ما هو مشهور في أوساط الكلام. ولعل في صمته عن تأثير الفلسفة في اتجاهات الجبرية (كالجهمية والنجارية والظرارية) والمشبهة (أتباع أحمد بن حنبل، ومالك بن أنس وداود الأصفهاني ومقاتل بن سليمان) والكرامية اتباع محمد بن كرام، إشارة غير مباشرة عن ذلك. إذ عّبر في صمته هذا عن موقفه المتجانس من أسلوب العلم الفلسفي.

أما عدم إشارته لتأثير الفلسفة على آراء الخوارج والمرجئة والشيعة، فانه نابع من فهمه لها، باعتبارها تيارات مثلت بذاتها وتمثلت حصيلة الصراع المباشر للامة عن قضاياها المباشرة. من هنا كان اهتمامه بالفعل الإيماني عند الخوارج، والعقد الإيماني عند المرجئة ومسألة الإمامة عند الشيعة. بينما نظر إلى الباطنية (الإسماعيلية) نظرته إلى تيار متميز ضمن التشيع بسبب ولعه بالفلسفة وآرائها. وذلك لأنها خلطت، حسب نظره، كلامها ببعض كلام الفلاسفة[٤٠].

من كل ما سبق يتضح، بأن موقف الشهرستاني من تأثير الفلسفة في التراث الإسلامي كان محكوما بمساعيه لإظهار فعاليتها في بلورة مفاهيم الكلام. كما كان في الوقت نفسه استيعابا جديدا لخصوصيتها العلمية، التي تطابقت في هويتها الثقافية مع عالم الحكمة اليونانية. وهو حكم تمثل ثقافيا هويتها وكيانها التاريخي اكثر مما تمثل حقيقتها كما هي. ومع انه سعى لكسر هذه الحواجز "الوهمية" التي أبدعها العقل النظري للثقافة الإسلامية آنذاك، إلا أنه ظل غريمها. وهو السبب الذي يفسر التناقض القائم في منظومته بين نظرته إلى منشأ و"موطن"

وموضوعات الفلسفة وبين محاولة ربطها بكيانات "قومية" معينة. وهو الأمر الذي جعل منظومته ومنهجيته تعاني رغم إنجازاتها الهائلة وأثرها في إثراء علم الملل والنحل الإسلامي وتقاليد العلمية والفلسفية من ثقل القيود التي كبلت حريتها وبالأخص قيود العقيدة الوحدانية و"قواعد الحدود" الثقافية، اللذين احتويا على تعقيدات وتناقضات صعبة. وهي تعقيدات وتناقضات عكست الحركة التاريخية لتطور الفكر العلمي في مجرى صيرورة قواعده الخاصة. وليست هذه القواعد في نهاية المطاف سوى القيود التي تفرضها الثقافة على نفسها من أجل تحديد المسار "المنطقي" في إبداعاتها العلمية. وهو تناقض يلف البحث العلمي ـ التاريخي، كما هو الحال بالنسبة لكافة إشكاليات الفلسفة الكبرى. فالبحث عن حلول وسط هو القدر المحتوم بين الأقطاب المتناقضة. وسوف يظل البحث عن هذه الحلول ما زالت هذه التناقضات أسلوب وجودها.

أما في ميدان التصنيف العلمي والتاريخي، فإن البحث العلمي سوف يعاني شأن كل بحث علمي، من ضعفه الخاص. وبالتالي ليست حصيلة تطوره سوى محاولة "تقوية" المناعة الذاتية ضد الضعف. وعادة ما يجري ذلك عبر إثارة مشكلات أشد تعقيدا للذهن من اجل إثارة بأسه في مواجهتها. وهي العملية الوحيدة القادرة على تبرير الرجعة الدائمة، كما أنها الوحيدة القادرة على أن تبرق بأمل السعادة الروحية في البحث عن إمكانية تحسس المطلق ورؤيته وتجسيده.

بهذا المعنى كانت تناقضات الشهرستاني نتاجا لنضج علم المقالات والملل والنحل الإسلامي وتقاليده العلمية. فقد حدد الشهرستاني بحثه ومواقفه بمقدمات نظرية عمقت منطق التصنيف. إلا أنها أعاقت في

جوانب أخرى كسر التصورات الراسخة. ومن العبث النظر إلى هذه "القيود" بشاعرية الخيال الساذج، وبالتالي البحث فيها عن أسوار العشق الذهبية. كما انه لا معنى لتبسيطها بفجاجة الأوهام المتحذلقة، وبالتالي البحث فيها عن قيود الذل الأبدية. فقد تمثلت منظومة الشهرستاني التقاليد الثقافية النظرية للخلافة وبرعمت عناصرها العقلانية ـ الفلسفية ضمن حدود وعيها التاريخي. إنها لم تبحث عن أجوبة نهائية ولا عن بديل شامل ولا حتى عن مشروع مستقل للتعامل مع ثقافات الأمم الدينية واللاهوتية والفلسفية. لقد نظر الشهرستاني إليها باعتبارها معطيات واقعية، بل وأساليبَ للبحث عن الحقيقة. مما جعل إدراج تيارات الفكر والديانات الكبرى في صرح العلم أمرا ممكنا. غير أن هذا التقسيم الذي يوحي في مظهره على أولوية الملل (الأديان) على النحل (غير الأديان) هو من بقايا الثقل العقائدي الذي تفرضه دينية العقيدة التوحيدية. فقد كان هم العقيدة الدينية أيجاد وحدة الكل، وبالتالي استيعاب الكون ونماذج عقله النظري ضمن إطار حدودها الخاصة. وقد شاطر الشهرستاني هذه الرؤية الخالصة في روحها العالقة. وهو السبب الذي يفسر تعايش وتداخل المنهجية العلمية ـ الموضوعية والنقدية الصارمة مع فرضيات العقائد الإيمانية وقيود تقسيمها الديني. وبغض النظر عن نواقص وسلبية هذه الرؤية إلا أنها كانت تتمثل في الوقت نفسه أسلوب فهم التباين والاختلاف في الثقافة العالمية وأديانها وضمن كل ديانة وفلسفة لحالها، كما نراه في محاولته توضيح ذلك على مثال الأديان التوحيدية والوثنيات والمدارس الفلسفية.

فقد انطلق الشهرستاني في مقدمته النظرية العامة عن تصنيف

الأديان والفلسفات من واقع اختياره الشخصي لنماذج التقسيم الكبرى السائدة آنذاك. حيث وافق المبدأ الذي يقسمها حسب الآراء والمذاهب. ووضعه في استنتاجه القائل، بان القسمة الصحيحة تقوم في افتراض تقسيم عام هو أهل الديانات والملل مطلقا مثل المجوس واليهود والنصارى والمسلمين، وأهل الأهواء والنحل والآراء مثل الفلاسفة والدهرية والصابئة وعبدة الكواكب والأوثان والبراهمة[401].

تدخل الفلاسفة حسب تصنيف الشهرستاني هذا ضمن أهل الأهواء والآراء. لكن الأهواء والآراء لا تتطابق عنده مع ما هو مجاف للعقل والحس والحقيقة والبحث عن السعادة. إذ لا يضع الشهرستاني في معياره هذا سوى أولوية ما اسماه بالاستبداد بالعقل وعدم الاعتراف بالنبوة والشرائع الإلهية، ووضعهم حدودا عقلية باعتبارها شريعة ممكنة[402]. ذلك يعني أن هذه القسمة بالنسبة له هي قسمة عامة.، الجوهري فيها هو موقف العقل من الشريعة ونظرتها إلى الشريعة ومصدرها. وضمن هذا الإطار فقط ينبغي فهم آراء الشهرستاني عن تضاد "أرباب الديانات" و"أهل الأهواء والنحل"[403]. إذ ليس "تقابل التضاد" في أحكامه سوى استيعابه للخلاف الجوهري بين تيارين كبيرين في الثقافة العالمية تجاه العلاقة الواقعية والممكنة بين "الحكمة العقلية" و"الحكمة الفعلية". وبالتالي أسلوب انعكاسهما وتأثيرهما في الوسائل والغايات.

إضافة لذلك إن موقف الشهرستاني من إدراج الفلاسفة ضمن تيار أهل النحل والأهواء يشير أيضا إلى أن الفلاسفة هم غير الدهرية والصابئة وعبدة الكواكب. بمعني استقلالهم الخاص. فالشهرستاني لا يسمي فيلسوفا كل من تفلسف، بل الفيلسوف بالنسبة له هو الحكيم

الذي يضع فلسفته ضمن حكمة عقلية (قولية) وفعلية، على أن تكون السيادة فيها للحكمة العقلية. وليس مصادفة ألا يجعل من السوفسطائية فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة. وهو موقف يدل على أن الفلسفة بالنسبة له هي أولا وقبل كل شئ الحكمة العقلية. مما جعله يفرد بين الاتجاهات الأساسية للفلسفة كُلاً من الطبيعيين الدهريين والفلاسفة الإلهيين. وشكل الاتجاه الطبيعي - الدهري نموذج التعطيل ورفض المعاد والركون إلى المحسوس، في حين شكل اتجاه الفلاسفة الإلهيين نموذج الحكمة العقلية والفعلية كما فهمها الشهرستاني. فهي الفلسفة التي تترقى عن المحسوس وتثبت المعقول وتقر بأن الكمال في المعرفة العقلية وأن السعادة على مقدار المعرفة وان الحدود والأحكام والحلال والحرام هي مجرد أمور وضعية. أما معتقدات الأديان والتصورات اللاهوتية عن الملائكة والعرش والقلم واللوح بالنسبة لها فهي مجرد أمور معقولة بينما العقاب والثواب مجرد أمور متعلقة بالترغيب والترهيب[٤٠٤].

يصل الشهرستاني إلى أن اشتراك الفلسفة مع الدين في ما يتعلق بمساعيهما بلوغ السعادة يضعهما أيضا بالضد من الآخر بسبب اختلاف رؤيتهما لأساليب وسبل بلوغ السعادة. ومع ذلك ذللت هذه النتيجة المنطقية، التي قادت إليها العقائدية اللاهوتية عقباتها الذاتية فيما يتعلق باستكناه موضوع العلم الفلسفي. وحالما أصبح هذا العلم مادة علم الملل والنحل، فإنه أفرز عالم الفلسفة المستقل. ومع أن هذا الاستقلال لم يتخذ في منظومة الشهرستاني مظهرا مستقلا، إلا إننا نستطيع استشفافه من خلال تقييمه وتحديده لنماذجها ومدارسها. بعبارة أخرى، إننا نقف أمام التناقض النسبي في منظومته، الذي حددته تقاليد "قواعد الحدود" الثقافية.

فقد أفلحت الثقافة الإسلامية في استماعها لحشرجة الروح الهيلينية الأخيرة في أن تلتقط فيها أيضا قيمة ومعنى المساعي الباحثة عند الأمم وحكمة إبداعها، باعتباره شيئا يستحق التقييم والمحاكاة والاحترام والتبجيل. ويغض النظر عن أن ذلك لم يخل من تأثير السياسة والعقائد، إلا انه عمّق الانطباعات الحية عن الحي في ثقافات الأمم. فنرى الجاحظ في تصويره الدقيق عن فضائل الأمم يؤدي إلى إثارة الفخر عند الجميع بإنسانيتهم. في حين ترك صاعد الأندلسي للأدباء والمؤرخين مهمة تأمل نماذج الثقافات المنصرمة. وشكل هذان النموذجان المتصارعان والمتداخلان، النمط السائد في وعي أصحاب "الطبقات" بما في ذلك مؤرخي الملل والنحل المسلمين. ولم يكن بإمكان الشهرستاني التحرر من ثقل هذه القيود، التي أفلحت في تقويم حركة اليد وانسيابها العقلي في كتابة ما تشاء. من هنا يمكن فهم سبب تشديده على أن "الأصل في الفلسفة والمبدأ في الحكمة للروم، وغيرهم كالعيال عليهم"[٤٠٥].

لقد خلط الشهرستاني في كل واحد حقائق التاريخ والفكر. ومن العبث اتهامه في التقصير، لاسيما وأنه لم ينف وجود فلاسفة من حكماء الهنود وعرب الجاهلية. بعبارة أخرى إنه نظر إلى الفلسفة، باعتبارها علما عقليا وليس نمطا "قوميا" في التفكير والعمل. وإذا كان للأبعاد القومية أثر ملموس في منظومته، فليس بمعنى "عنصريته" الفكرية، بل بمعنى ثقافيته التاريخية فقط. كما هو الحال بالنسبة لإيراده الفكرة القائلة، بان هناك من قسم الأمم في مذاهبها إلى أولئك الذين اكثرُ ميلِهم إلى تقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية كالعرب والهنود، وأولئك الذين أكثرُ ميلِهم

إلى تقري طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية كالروم والعجم. ومع انه يتبع جزئيا هذا الفكرة، إلا انه لم يضعها في صلب تصنيفه للأمم وذهنياتها. لقد أشار إليها باعتبارها أحد النماذج التي اتبعها العلماء في تقسيمهم لمذاهب الأمم. بينما اتبع هو نموذج التقسيم حسب الآراء والمذاهب[٤٠٦].

بهذا يكون الشهرستاني قد تجاوز ضيق الاتجاهين القومي والنظري المجرد، من خلال توليفها ثقافيا. حقيقة أن هذا التوليف لم يتأطر عنده في منظومة جلية للعيان، لكننا نراه في آرائه ومواقفه وتقييمه وتصنيفه للمدارس الفلسفية. ولعل إشاراته العديدة إلى أخذ فلاسفة الإغريق لبعض حكمتهم من الهند ومصر، وتاثر المسلمين لاحقا بحكمة الإغريق الفلسفية، من بين أوضحها. فهو لم يشر إلى الطابع القومي للحكمة، بل إلى أسلوب تجليها الثقافي. فعندما يتعرض إلى "مصير" الفيثاغورية خارج حدود العالم الهيليني، وبالأخص إيراده لحكاية اثنين من اتباعها لنشر حكمتها وهما فيلكس في فارس وقلانوس في الهند، نراه يعلق على ذلك قائلا، بأن فيلكس أضاف حكمة فيثاغورس إلى مجوسية القوم بينما أخذ المجوس عنه جسمانية قوله، ونشر قلانوس حكمة أستاذه في الهند بإضافتها إلى برهمية القوم، بينما اخذ الهنود عنه روحانية قوله[٤٠٧].

لقد شخص الشهرستاني بعمق بالغ كيفية انكسار الفلسفة في مختلف الحضارات، التي عادة ما تصنع أيضا نماذجها الخاصة في استيعاب إبداع الأمم الأخرى. غير انه وجد في ذلك أيضا استمراراً للحكمة. من هنا يمكن القول، بان محاولته استدارج تاريخ الحكماء

صوب ثقافته المعاصرة كانت تمثل مساهمة بليغة بالنسبة لإنعاش تقاليد الحكمة في أرواحها الفلسفية العلمية. وهي مساهمة نعثر عليها في تصنيفه لاتجاهات الفلسفة والفلاسفة وموضوعاتها. إذ نعثر عنده على تقسيم تاريخي لاتجاهات الفلسفة (القدماء والمتأخرين) وتصنيف لها (أساطين الفلسفة والحكماء الأصول والمشائية وفلاسفة الإسلام). وهو تصنيف ليس جديداً بحد ذاته، لأنه يكرر الصيغ الثابتة نسبيا في فن المقالات وعلم الملل والنحل. وأشار إلى ذلك بوضوح عندما أكد على أنه ينقل ترتيب الفلاسفة كما وجده في كتبهم. فقد أدرك فيما يبدو خلل التسلسل المعهود في الكتابات المؤرخة للفلاسفة. لكنه أهمل مع ذلك مهمة تدقيقها، لان ترتيبها المعهود لم يغير شيئا من "قانون" التصنيف الذي اقترحه وجسده في كتابه (الملل والنحل). لهذا نراه يجمع اهتمام الأساطين السبعة في قضايا وحدانية الله والإبداع وتكوين العالم والمبادئ وقضايا المعاد[٤٠٨]. أي أنه يركز على قضايا الوجود والنشوء. ففي حديثه عن تاليس نراه يبرز مواقفه من قضايا إبداع العالم والوجود وعناصر الوجود[٤٠٩]. وفي حديثه عن فيثاغورس نراه يتطرق إلى آرائه في الوحدانية والمبادئ الأولى والطبيعة وكيفية صيرورتها[٤١٠]. وعندما يتناول انكسمانس فانه يظهر تفلسفه عن قضايا الواحد (الله) والتغير الدائم في الوجود والمبادئ الأولية (الهواء)[٤١١]. في حين يظهر أنبادوقليس عنده ممثلا للفلسفة المنهمكة في تأمل وتعليل هوية الله، إضافة إلى آرائه عن العنصر الأول ومركباته المتناقضة[٤١٢]. أما فلسفة فيثاغورس بالنسبة له فهي تجل للاهتمام المفرط بقضايا الإلهيات والعدد[٤١٣]. والشيء نفسه يمكن قوله عن سقراط وأفلاطون. فإذا كان اهتمامه بالفلسفة السقراطية

منصبا على قضايا الإلهيات والأخلاق[414]، فإن نظرية "المثل" تشغل الحيز الأكبر في استعراضه للفلسفة الأفلاطونية[415].

مما سبق يتضح، بأن التقييم المكثف الذي قدمه الشهرستاني عن فلسفة الأساطين السبعة هو المقدمة التي حاول من خلالها تجسيد رؤيته ونظريته عن محتوى التفلسف فيها (قضايا الإلهيات والوجود والصيرورة والاندثار)، وبالتالي تحديد معالم العلم الفلسفي ضمن قضايا وإشكاليات الوجود "الخالدة". وطبق رؤيته هذه بصورة متجانسة على من أسماهم بحكماء الأصول وهم سقراط وفلوطرخس واكسونفانس وزينون الأكبر وديمقريط وفلاسفة أقاديما (الأكاديمية) وهرقل الحكيم وابيقور وصولون وأميروس الشاعر وبقراط وأوقليديس وبطليموس وأهل المظال (الرواقيون). إذ أوردهم جميعا لأجل الفائدة العملية". بعبارة أخرى انه نظر إلى ما وضعوه على انه تكملة للفلسفة وليس فلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة، انطلاقا من انهم لم يأتوا بشيء جديد بصدد القضايا التي تناولها الأساطين السبعة[416]. وهو حكم قابل للجدل، لكنه يجسد منهجه وغاية رؤيته لمهمات علم الملل والنحل في موقفه من الفلسفة.

لقد أراد الشهرستاني اظهار الرونق المتجانس في الفلسفة بوصفها علما. وإذا كانت الكتابات السابقة لم تمده وتتحفه بما فيه الكفاية بمعلوماتها عن فلسفات "الحكماء الأصول"، فإنه لم يجد حرجا من ضمهم إلى ميدان الفلسفة (الحكمة)، دون أن يجعلهم فلاسفة. فقد كانت الفلسفة بالنسبة له هي العلم الذي جسد رؤيته عن أقسامهما وموضوعاتها وأسلوب تعاملها مع القضايا النظرية والعملية. أما "الحكم المرسلة" لهؤلاء الحكماء المنتشرة في كتب "المقالات" و"الطبقات"

و"النوادر" و"الحكم" وغيرها، فإنها ليست فلسفة علمية متكاملة من حيث منطقها الداخلي. وهو موقف مرتبط عموما بتقاليد الأرسطية ـ الأفلاطونية في موقفها من الفلسفة. لهذا اعتبر أرسطو، شأن كثير من مؤرخي تلك المرحلة، "المعلم الأول" و"الحكيم المطلق" عند الفلاسفة. وليس مصادفة أن يعتبر الاسكندر المقدوني وثاوفرسطيس وثاميسطيوس والاسكندر الافرويديسي وفورفوريوس تلاميذ وشرّاحا لكلامه، في حين أدرج ديوجانس الكلبي والشيخ اليوناني (افلوطين) وبرقليس ضمن متأخري هؤلاء الحكماء. ومع انهم لم يقدموا شيئا كبيرا مقارنة بأرسطو، الا أن الشهرستاني يفرق بينهم، وبالتالي يفسح المجال أمام تنوع في المواقف منهم. فنراه يتكلم عن "حكم" الاسكندر الرومي وديوجانس الكلبي والشيخ اليوناني وثاوفرسطيس، و"شبهات" برقليس، و"آراء" ثاميسطيوس والاسكندر الافروديسي وفروفوريوس. وحاول من خلال هذه الحكم والشبهات والآراء، إبراز طابعها وقيمتها الفلسفية. وعمل الشيء نفسه تجاه فلاسفة الإسلام، بمعنى تركيزه على الجوانب العلمية في إبداعهم من خلال بيان طريقتهم وأسلوبهم الأرسطي[٤١٧]. وإذا كان الشهرستاني قد أشار إلى بعض الممثلين الكبار للفلسفة الإسلامية كالكندي والسجزي ومسكويه والعامري وحنين بن اسحق والفارابي وغيرهم[٤١٨]، فإنه ركز اهتمامه على ابن سينا، الذي اعتبره نموذجا أمثل وارفع وأدق للفلسفة الأرسطية، وبالتالي للعلم الفلسفي. فقد وجد فيه "مقدم المتأخرين ورئيسهم"[٤١٩]، "وأدق الفلاسفة، ونظره في الحقائق أغوص"[٤٢٠]. وجعله ذلك يسهب في تناوله إلى الدرجة التي يبدو فيها ابن سينا الفيلسوف الأكبر في تاريخ الفلسفة والفلاسفة. ويمكن تفسير

التناقض بين "تقليدية" ابن سينا للفلسفة الأرسطية و"الإسهاب" المفرط في استعراض فلسفته بما في ذلك من حيث عدد الصفحات التي خصصها له في كتابه، باعتبارين مترابطين في تصورات الشهرستاني وموقفه من الفلسفة. الأول منهما يقوم في شيوع مؤلفات ابن سينا وتوفرها ولغتها العربية وإمكانية حصرها ومن ثم "سهولة" استعراضها الدقيق، والثاني في كونه أكثر وأكبر من مثل في زمانه تقاليد الفلسفة العلمية.

لقد شكل إبداع الشهرستاني في علم تاريخ الفكر مأثرة علمية وثقافية هائلة استطاعت تطويع تراث الفلسفة الحقيقي ضمن مهمات العلم و"تجديده" وترسيخ أهميته وموقعه في علم الملل والنحل الإسلامي. لقد ساهمت في تمتين أسس الرؤية العلمية في الثقافة الإسلامية عن تجارب الماضي بمختلف ثقافاته وأديانه وفلسفاته من اجل تنوير المواقف النقدية من النفس والآخرين. وبالتالي ترسيخ مرجعيات الثقافة الإسلامية المتعلقة بالبحث عن اليقين والاعتدال (العقلي) فيه.

* * *

الروح الثقافي الإسلامي

البحث عن الروح الإنساني

ترتب على حل الإسلام لإشكالية الطبيعي والماوراطبيعي في مختلف جوانب ومستويات الوجود الاجتماعي للفرد والجماعة والدولة، والميتافيزيقيا الدينية والقيم الأخلاقية أن تحولت الثنويات المرجعية الإسلامية إلى عناصر جوهرية مبدعة للروح الثقافي. من المعلوم انه ليس كل مرجعية أو نظام للمرجعيات قادراً على إبداع روح ثقافي خالص. لان جوهر الروح الثقافي الخالص يقوم في قدرته على تجاوز العرقية ومتحجرات الأشباح الإنسانية (من دم ولون وارض) إلى ميدان العقائد المتسامية.

فقد تبلورت الثنويات المرجعية الإسلامية تاريخيا، كأجزاء مكونة لنظام توحيدي. وصنع هذا النظام واحدية ثقافية أبدعت اعتدالا في العقائد والأفعال، والرؤية والمواقف من خلال نظام المرجعيات نفسه[421]. وأدى ذلك بدوره إلى تفعيل التنوع ضمن الوحدة. وصب هذا التنوع بفعل الثنويات المرجعية المتكافئة من حيث أوزانها الداخلية، في اتجاه تأسيس معقولية البحث عن نسب فضلى، وبالتالي عن نظام امثل[422].

إن بلوغ الثقافة في إدراك جوهرية النسب المعقولة للنظام الأمثل يؤدي إلى تسامي إدراكها وتنوع إبداعها في توحيد الوسيلة والغاية، والعلم

والعمل تجاه النفس والآخرين. وتجلى ذلك في وحدة الإبداعات المتنوعة للحضارة الإسلامية. فالإبداع الأصيل يجري ضمن معايير الثقافة الخاصة.

فقد جرت صيرورة الوحدة المتنوعة في إبداعات المسلمين من خلال الفعل المباشر وغير المباشر للمرجعيات الكبرى في الثقافة نفسها. وجعل ذلك من الممكن تنوع مدارس الكلام وإجماعها في الدفاع عن عقائد الإسلام الكبرى، كما جعل من الممكن أيضا تنوع إبداع المتكلمين فيه. فالذي يجمع الجاحظ والباقلاني وابن حزم وابن الجوزي على سبيل المثال هو أن كلا منهم ممثل نموذجي لمدرسته الكلامية. فالجاحظ معتزلي المشرب والمنزع. ولا يتعارض تمثيله لمبادئ المعتزلة مع تميزه الشديد أحيانا عن شخصيات الاعتزال وفرقه الكبرى. وينطبق هذا أيضا على خصوصية ابن حزم في الظاهرية والباقلاني في الاشعرية وابن الجوزي في الحنبلية. وهو تنوع يكشف في نفس الوقت عن نموذجيته في إبداع كل منهم لحاله. فالجاحظ هو ليس فقط ممثل الفردانية المبدعة ضمن الاعتزال فحسب، بل وممثل المعرفة الموسوعية الإسلامية. لقد أسس في كتاباته للبيان العربي وطابق بينه وبين خصوصية العرب وإسهامهم في الحضارة الإنسانية، كما لو انه أراد دمج روح الإسلام الثقافي في القومية. وظل مع ذلك متعاليا عن الانتماء لأي كيان غير الحقيقة. وجعله ذلك يكتب (فضل الموالي على العرب)، أن يذب في نفس الوقت عن العرب ضد الشعوبية. وصنّف أيضا كتبا في الدفاع عن الترك (مناقب الترك) والزنوج (فضل السودان على البيضان) وغيرها من المؤلفات التي يكشف فيها عن أن لكل قوم فضائل وحسنات خاصة بهم. ومن ثم لا فضل لجنس على آخر. ووضع أيضا كتبا عن ذوي العاهات من العرجان

والعميان والحولان والبرصان. لكي يبرهن على أن العاهة ليست عائقا أمام الإرادة الحرة. لان الإنسان في نهاية المطاف هو إرادة، وما عداها طباع. ووضع هذه الفكرة في قوله "ليس يقع من الإنسان فعل باختيار سوى الإرادة". وانه "لا فعل للإنسان إلا الإرادة". وكتب رسائل عديدة عن "اللصوص" و"غش الصناعات" و"القواني" و"اللوطية" و"المعلمين" وعشرات غيرها يكشف فيها عن طبائع الناس، باحثا عن صراع الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان، متجاوزا العلاقة الزائفة والتصورات الوهمية. فهو لا يكشف في "اللصوص" عن ميولهم التخريبية وعما في "غش الصناعات" من إفساد للمهن، بل وعما فيها أيضا من "فنون" متراكمة في تطور الرذيلة. وينطبق هذا أيضا على ما في كتاباته عن القواني واللوطية، التي دافع فيها عن الحرية الجنسية وفضيلتها بالنسبة لرقي الأمم، بوصفها ميدانا يكشف عن فضيلة الجسد. في حين جمع حكمة الأمم في (طبائع الحيوان). أما الباقلاني فقد مثّل نفس اتجاه الجاحظ، ولكن ضمن تقاليد الاشعرية، وذلك عبر تعميق روح الجدل والاحتجاج والدفاع عن العقيدة الدينية. ووضع لهذه الغاية كتاب (أدب الجدل)، الذي جسده في (التمهيد) و(الإبانة) و(كشف الأسرار في الرد على الباطنية). وجعل من مؤلفاته هذه نماذج في كيفية الرد العقلي الفلسفي على المعارضين. ونعثر على نفس الاتجاه في شحنه كتبه الكلامية اللاهوتية، كما هو الحال في كتابه (في المعجزات) و(الانتصار في القرآن). وتناول أيضا قضايا السلطة والدولة كما في كتبه (الإمامة الكبيرة) و(الإمامة الصغيرة) و(الأمير). وكتب أيضا عن قضايا الفقه والأصول والديانات والعقائد والإعجاز البياني في القران وغيرها.

ومارس السياسة دون الوقوع في مخالب الانتقام والرشوة. بينما مّثل ابن حزم نموذج الاتجاه الظاهري على اكمل وجه، سواء فيما يتعلق بالموقف من المدارس والفرق الفلسفية والدينية والأديان، أو فيما يتعلق بجدله اللاهوتي والفلسفي، كما هو جلي في (الفصل بين الأهواء والملل والنحل). بمعنى سعيه للفصل بينها بما يستجيب لتصوراته عن الحق والحقيقة. من هنا حدة وصرامة التحليل والانتقاد والتقييم المميزة لكتاباته وجسّد ذلك أيضا في أحد اعظم أعماله الفقهية (المحلى)، وفي سلوكه الشخصي، الذي كلفه التنازل عن الوزارة في الأندلس. ومع ذلك نراه يكتب (طوق الحمامة) بما فيه من رقه وشفافية وحب وغرام. وهي ظاهرة نعثر عليها في إبداع ابن الجوزي الحنبلي. فالتقاليد الحنبلية اصرم من أن يتجرأ قلم فيها على خط حروف التسامح والتساهل مع النفس والغير. ومع ذلك نعثر فيها على تنوع ضمن وحدتها. فنراه يكتب كتابا تاريخيا كبيرا مثل (المنتظم) الذي استعرض فيه تاريخ الإسلام وشخصياته. ووضع، شأن الحنابلة، اغلب كتبه ورسائله عن القران والسنة والحديث. ولكنه كتب أيضا أحد افضل الكتب الساخرة، التي جمع فيها (نوادر الحمقى والمغفلين)، باعتبارها ضرورية للروح والجسد، انطلاقا من أن كتب الشجاعة تعلم الشجاعة، ومن يرى آثار الحمقى والمغفلين يعرف قدر العقل وأدب التيقظ وإراحة القلب بالمزحة. حيث اعتبر المزاح صفة مميزة للأشراف وذوي العقول.

كل ذلك يكشف عن أن الوحدة الخفية القائمة وراء تنوع الإبداع الإسلامي تنبع من نظام النسب المعتدلة. فقد تمثلت الثقافة في حركتها عناصر التهور والانضباط، والحرية والصرامة، والبدعة والسلفية،

والتجديد والتقليد، باعتبارها نسبا طبيعية وضرورية للإبداع. وهي نسب نعثر عليها في جميع نماذج الإبداع الرفيعة بما في ذلك في الشعر والحكاية والموسيقى والخط والعمارة.

ففي الشعر نعثر على نماذج الدنيوية واللهو كما هو الحال عند أبي نؤاس وأمثاله، ونماذج الورع والزهد كما هو الحال عند أبي العتاهية، ونماذج الفروسية والبطولة كما هو الحال عند أبي فراس الحمداني والمتنبي، ونموذج الحكمة كما عند المعري، أو على وحدة هذه النماذج كما عند الخيام.

ونعثر في الحكاية على وحدة التجليات المتناقضة للحياة بأبعادها الثقافية كما هو الحال في (ألف ليلة وليلة). فالألف هو ليس عددا فقط، بل وحرف الهجاء الأول. والليلة الأخيرة ليست الأخيرة فقط بل والأولى بعد الألف، كما لو أنها الصدى اللامتناهي في الروح والزمن. وهي وحدة صورها أبو العلاء المعري في (رسالة الغفران). وليس المقصود بالغفران هنا سوى الغفران الثقافي، الذي ينظر إلى التاريخ الواقعي والمثالي بعيون الروح المبدع. إذ يستعيد في رؤيته النقدية عن الإبداع الثقافي الإسلامي تاريخ الروح المجرد والمتسامي في إخلاصه للانا المتحررة من قيود المصالح العابرة وأباطيلها المتنوعة. إذ ليس مسار بطلها في جنات عدن سوى الصدى اللامتناهي للسماع والزمن الإسلاميين في تأملهما للقيم والمعاني الحقيقية كما هي. فالسماع والزمن هما شيئان لا كالأشياء مثل النغم والحقيقة. ففيهما تضمحل النسب، لانهما أدق وأتمّ تجل للنسب نفسها، والذي نعثر على نموذجه الرفيع في تقاليد الحياة واليقظة، كما في قصص (حي بن يقظان) لابن سينا والسهروردي المقتول وابن طفيل. فإذا كانت الصيغة الطبيعية

لعلاقة اليقظة بالحياة تفترض أن تكون الحياة أبا أو أما لليقظة، فان استمرارها الماوراطبيعي هي الصيغة المتسامية لجوهرية اليقظة في الحياة وجوهرية السماع في الزمن. فالسماع في الزمن هو كالصوت في الوتر. فالوتر هو مادة (طبيعة) والصوت استمرارها المتسامي (الماوراطبيعي). والحياة طبيعية، واليقظة استمرارها المتسامي (الماوراطبيعي). ومن هنا توصل الصوفية إلى الحكمة القائلة، بان "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا". ذلك يعني أن إدراك القيمة المتسامية للحياة مرتبط بإمكانية وقدر اليقظة، باعتبارها إدراكا للعابر فيها. فالموت يكشف عن أن الحياة الطبيعية شئ عابر كما لو أنها لا شئ. ويمتلك هذا اللاشئ معناه المتسامي حالما يتحول إلى جوهر اليقظة. ففي اليقظة يضمحل الشيء واللاشئ، بوصفهما نسبا متعارضة. لذا ربطت التقاليد الكلامية والفلسفية والصوفية مفهوم الوحي باليقظة، والإلهام بالحلم والمنام. وهي تقاليد كشفت عن أن المعنى التام هو ذاك الذي يضمحل فيه الواقع والخيال، والانا والهو، إمّا في إيمان مخلص أو عقل خالص أو ذوق تام باعتبارها تجليات للدين(النبوة) والعقل(الفلسفة) والحدس(التصوف). وحصلت هذه التجليات على نموذجها الأمثل في المراحل التي تتبعها ابن طفيل من حياة اليقظة الوجودية والمعرفية لابن يقظان بوصفها اكتشافا "خالدا" للنسبة المتجانسة بين الطبيعي والماوراطبيعي في الإنسان.

ونعثر في فن الرسم أيضا على نوازع البحث عن نسب الطبيعي والماوراطبيعي عبر مجانستها في النقطة والخط، والحرف والصورة. فالنقطة والخط هما كالبداية والنهاية، والمتناهي واللامتناهي. من هنا كانت سيادة التجريد المتسامي في الرسم الإسلامي. وليس مصادفة أن

يصل الفكر الإسلامي إلى تصور الله باعتباره جلاء في خفاء وخفاء في جلاء، وظاهرا في باطن وباطنا في ظاهر. أي التجلي التام للنسبة التامة والوحدة التامة للمتضادات. بمعنى اضمحلال النسبة نفسها والمتضادات في الوحدة. فالخط هو الحركة الدائمة للامتناهي. وكل نقطة في الزخرفة الإسلامية هي بداية الحركة ونهايتها، ومبتدأ الصورة ونهايتها. فقد مّثل الخط الإسلامي الاتجاه المتسامي لعلاقة الروح بالمادة بحيث استطاع تجسيد الله في حروف تتوحد وتتكامل بهيئة طائر أو شجرة أو حركة هائجة تتلذذ بها العين ويتيه فيها النظر. إذ لا حد متناه في هذه الخطوط (الحروف) سوى الهوية المحيرة للجلاء والخفاء.

وشكلت العمارة الإسلامية في بيوتها ومساجدها وأزقتها وساحاتها تمثيلا متجانسا لوحدة الظاهر والباطن، بوصفها تجليا للنسبة بين المادي والروحي، المتناهي واللامتناهي، الطبيعي والماوراطبيعي.

كل ذلك يكشف أنّ سريان المرجعيات في الكينونة الإسلامية أدى إلى تكاملها في وحدة ثقافية متنوعة الاجتهادات. وكشفَ نظام وجودها الظاهري والباطني عن كينونة النسب المتوافقة فيه من مرجعيات كبرى. وأدى ذلك إلى ما يمكن دعوته بصيرورة روحها الثقافي المبدع، الذي صنع على مثاله نماذج واقعية وواجبة للامة في رؤيتها لنفسها وللآخرين.

ففي نموذجها الواجب هي "الأمة الوسط"، كما صورها القرآن في الآية "وكذلك جعلناكم أمةً وسطاً". وتجلى هذا الوسط واقعيا باعتباره سعيا للاعتدال. وإذا كانت الأمة الوسط تحتوي في مظهرها الأول على محاولة تذليل تطرف الصراع الأهوج بين اليهودية والنصرانية، ففي باطنها تحتوي على تذليل الغلوّ تجاه النفس والله، أي تجاه الطبيعي والماوراطبيعي في الفرد والجماعة.

فقد سعت الرؤية الإسلامية في مبدئها عن الأمة إلى توحيد الجميع باسم المبدأ الأعلى، معتبرة تضاد اليهودية والنصرانية انحرافا عن الحق. فالله هو الله، والأنبياء رسله لا هم يهود كما تقول اليهود ولا هم نصارى كما تقول النصارى. ومن ثم فلا أفضلية لأحد على آخر. وبالتالي لا أفضلية لأي كان (من دين أو جنس) إلا بالتقوى. وهو مبدأ وضعه القرآن في البداية ضمن توحيده العملي (الديني والدنيوي). حيث نظر إلى تجارب الأنبياء نظرته إلى تجليات متنوعة للإرادة الإلهية في نقل مسار البشرية إلى الصراط المستقيم، أي إلى الصلاح والخير بوصفهما كفتي الوحدانية. وهي رؤية حددت توحيدية الإسلام الصارمة في تمثلها وتمثيلها لهذا الصراط. إذ لم ينظر إلى "خاتميَّته" سوى نظرته إلى طريق الحق في تذليل الأنا الدينية الضيقة.

فالإسلام ليس اسماً، بل هو فعل الانتماء لله الواحد. لهذا اعتبر الإسلام أنبياء الماضي وعقلاءه وحكماءه أنبيائه وعقلائه وحكمائه. وجعل من خير الماضي وصلاحه خيره وصلاحه. ووجد ذلك تعبيره المكثف في الحديث القائل بان خيركم في الجاهلية خيركم في الإسلام. فالإسلام بهذا المعنى هو كيان قادر على تمثل الفضيلة وصهرها في نظامه الخاص. مما فسح المجال أمام إمكانية اشتراك العاملين ضمنه حسب قوانين "الروح الموحد" و"الشراكة العامة". مّما جعل من إبداعاته في كافة الميادين أرثا مشتركا للجميع. وأدى هذا بالضرورة إلى اضمحلال روح الاستكبار فيه. لان اشتراك الشعوب والأقوام في بناء الروح الموحد هو اشتراك طوعي متكامل لم يتحدد بمؤسسة ما خارجية دينية كانت أو دنيوية. لذا تحولت الشخصيات الكبرى للثقافة الإسلامية إلى رموز لشعوبها ولعالم

الإسلام جميعا. وهي حصيلة ارتبطت بإزالة الإسلام لروح الاستكبار الداخلي. إذ لا إسلام قومي ولا اثني ولا مناطقي. والتنوع فيه هو تنوع اجتهاداته. فهو لا يقمع القومي، بل يخضعه لروح العقيدة الوحدانية. من هنا استحالة صعود نظريات قومية أو نظريات استعلائية أو عنصرية أو فاشية وما شابه ذلك منه. مما أدى إلى انفتاح الثقافة على نفسها داخليا، وانفتاحها الخارجي على الآخرين. وهو الامر الذي حدد بدوره تسامحها العميق بما في ذلك تجاه تحقيقها المنظومي لإبداعات الأمم أيا كانت بما يستجيب لمرجعياتها الكبرى.

فقد نظرت الأمة الإسلامية إلى "وسطيتها" بين الأمم بمعايير العقيدة الوحدانية الدينية والدنيوية، أي بمعايير ثقافتها الخاصة. إذ انطلقت في موقفها من الأمم الدينية (اليهودية والنصرانية) من المبادئ الثلاثة الكبرى العامة التي بلورها القرآن وهي أولا: تأكيد مبدأ التاريخ الوحداني الحق، الذي تمثله الإسلام. وثانيا، إظهار مبدأ الوحدانية باعتباره حقيقة أوسع من أن يمثلها ادعاء أي كان. وثالثا، الإقرار بان الإسلام هو التمثيل الخالص للوحدانية، باعتبارها إسلاما لله الواحد الحق.

وشكلت هذه المبادئ أساسا للمواقف الإسلامية من اليهودية والنصرانية التي يمكن حصرها عموما في خمس مواقف عامة وهي: ضرورة التمييز بين المهتدي والفاسق في الأمم السابقة انطلاقا من انه "ليسوا سواءً، من أهل الكتاب أمةٌ قائمةٌ يتلون آيات الله أناء الليل وهم يسجدون، يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهَوْن عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين"[٤٢٣]. "منهم مهتد وكثير منهم فاسقون"[٤٢٤]. ثانيا: ألا يجري خوض الجدل معهم، انطلاقا

من الفكرة القائلة "لنا أعمالنا ولكم أعمالكم. لا حجة بيننا وبينكم. الله يجمع بيننا واليه المصير"، والذين يحاجّون في الله من بعدما استُجيب له حجتهم داحضةٌ عند ربهم"[٤٢٥]. ثالثا: محاربة التعصب والغلوّ، انطلاقا من الأفكار القرآنية القائلة بان الذين "وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى، تلك أمانيُّهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، و"قالتِ اليهودُ ليست النصارى على شيءٍ، وقالت النصارى ليست اليهودُ على شيء وهم يتلون الكتاب، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم"[٤٢٦]. ووضع هذه الأفكار في الحكم القائل "يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق"[٤٢٧]. رابعا: إدانة الانحراف العملي الذي قام به "رجال الدين" عن حقيقة الوحدانية التي بشّر بها الأنبياء. أي كل ما أدى إلى أن يتخذوا من "أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله، وما أمروا إلا ليعبدوا آلها واحدا"[٤٢٨]. خامسا: الدعوة لقتال من لا يدين بدين الحق، كما في الآية القرآنية "قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب، حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[٤٢٩].

تصّيرت هذه المواقف في مجرى تحقيق المبادئ الكبرى الثلاث عن وحدانية الاسم من الأمم (الدينية). بمعنى تعبيرها عن الصيغة الملموسة (التاريخية) للإسلام لا المطلقة فيه. فالجوهري في الإسلام بهذا الصدد هو ثلاثية المبادئ الكبرى، أي وحدة التاريخ الوحداني الحق في الإسلام، وان الوحدانية أوسع من أن يمثلها أي ادعاء ديني، وان الإسلام المحمدي (الحق) هو تمثيل للوحدانية الخالصة. ومن ثم فان تجليها الممكن في "أمة إسلامية" يعني تمثلها حقيقة المبادئ الكبرى لا المواقف الجزئية. لان الأمة

الإسلامية المفترضة هي نموذج للواجب بوصفه وسطا عدلا حقا. وهو الأمر الذي يفسر تغير المواقف من الأمم الدينية جميعا في وقت لاحق، بما في ذلك من اليهود والنصارى. فقد أصبحت هذه الأمم جزءاً من أمم دينية عديدة. ومن ثم تحول الجدل معها إلى أسلوب لتعميق الرؤية الفلسفية والدينية والأخلاقية والسياسية. أي أنها تحولت إلى جزء من تاريخ الرؤية الثقافية لأديان الأمم. وظهرت علوم المقالات والأديان في استعراضها تاريخ الفرق(الدينية) إلى جانب تاريخ المدارس الفلسفية. وتداخلت مع تاريخ فرق الإسلام الكلامية ومدارسه الفلسفية. ويمكننا الحديث في الإطار العام عن أربع اتجاهات كبرى، الأول استعراضي موضوعي كما هو الحال عند النوبختي في كتبه (الآراء والديانات) و(فرق الشيعة) والاشعري في (مقالات الإسلاميين)، واتجاه تحليلي نقدي كما هو الحال عند ابن حزم في كتابه (الفصل بين أهل الأهواء والملل والنحل)، واتجاه جدلي كما هو الحال عند الباقلاني في (التمهيد) واتجاه تحليلي مقارن كما هو الحال عند الشهرستاني في (الملل والنحل). وتراوحت بين هذه الاتجاهات الأربع الكبرى مدارس عديدة متمايزة من حيث مناهجها ومواقفها الجزئية ونتائجها. إلا أنها صبت جميعا في اتجاه تعميق الرؤية الثقافية عن الأمم الدينية. من ثم ساهمت في إرساء الأسس المعرفية لفكرة وحدة الأديان. بصيغة أخرى، لقد توصلت الثقافة الإسلامية، بما في ذلك من خلال رؤيتها العقائدية - الدينية عن الأمة إلى إدراك وتأسيس الوحدة الروحية المشتركة بين الأمم (الدينية)، التي حصلت على تحقيقها الأكبر عند ابن عربي في (فتوحاته المكية) وعن الجيلي في (الإنسان الكامل).

إن توصل الثقافة في منظوماتها الفكرية إلى ضرورة تأسيس النتيجة الروحية لوحدة الأمم يعكس أولا وقبل كل شئ انفتاحها الداخلي. وكان هذا الانفتاح في الحضارة الإسلامية مرتبطا أساسا بنظام الوحدانية المتجانسة. وهو الأمر الذي يفسر بحث الثقافة الإسلامية في مجرى تناولها تجارب الأمم المدنية(الدنيوية) عن المعقول فيها والمرذول عقلا (منطقيا) وروحا (أخلاقيا). فعندما يتناول البيروني، على سبيل المثال، تجارب الحضارة الهندية، فإننا نراه يبحث عن "تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة". لقد قدم تجارب الهند العقلية والروحية والعلمية، باعتبارها نتاجا إنسانيا هائلا، وأخضعها في نفس الوقت لمنطق الإسلام العقلي والأخلاقي في تقبل ما يمكن تقبله ورفض ما هو مرذول فيها. إذ ليس العقل الثقافي عقلا منطقيا خالصا، بل هو مجرد تعميم لتجارب الأمم العلمية والعملية. وبالتالي، فالانفتاح على تجارب الآخرين يفترض تقييمها الثقافي. وهي حصيلة تراكمت في مجرى تطور الوعي الذاتي الإسلامي. فإذا كانت التجربة الدينية للإسلام عن الأمة قد توصلت في أحد نماذجها الرفيعة إلى فكرة وحدة الأديان، فان تجاربه الدنيوية أبدعت نماذج عديدة عن الأمم شكلت مساهماتها العلمية معيارا لتحديد هويتها الحقيقية.

وبلورت الثقافة الإسلامية في تحديدها لهذه الأمم خمسة أنماط كبرى قسّمتها على أساس جغرافي وآخر إبداعي وثالث ذهني ورابع مذهبي وخامس علمي - فلسفي.

وأدرجت في التقسيم الجغرافي نوعين الأول مبني على أساس تقسيم العالم إلى أقاليم سبع الجوهري فيه إظهار ما أسموه باختلاف الطبائع والأنفس التي تدل عليها الألوان والألسن، والثاني بحسب الأقطار الأربع

التي هي الشرق والغرب والشمال والجنوب، والجوهري فيه هو إظهار ما أسموه باختلاف الطبائع وتباين الشرائع. أما التصنيف الذي وضعوا فيه معيار "الإبداع المتميز"، فقد انطلقوا فيه من تقرير حجم المشاركة الجدية للأمم الحضارية الكبرى آنذاك، في التاريخ الإنساني. لهذا قال البعض مثل ابن المقفع، بان كبار الأمم الأربعة هي العرب أهل الفصاحة والبيان، والعجم أهل السياسة والأدب، والروم أهل البناء والهندسة، والهند أهل العقل والسحر. وهي فكرة شاطرها الجاحظ بإضافة أهل الصين إليها باعتبارهم أهل الأثاث والصنعة، وكذلك تقسيمه أهل الروم إلى قسمين الأول أهل يونان وهم العلماء والروم أهل الصنائع. في حين اعتبر أبو حيان التوحيدي الفرس أهل السياسة والأدب والحدود والرسوم، والروم أهل العلم والحكمة، والهند أهل الفكر والروية والخفة والسحر، والترك أهل الشجاعة والإقدام، والزنج أهل الصبر والكد والفرح، والعرب أهل النجدة والوفاء والخطابة والبيان. أما التقسيم حسب الحالة الذهنية فانه تضمن نوعين، الأول هو ذهنية أولئك الذين يتميزون "بتقرير خواص الأشياء والحكم بأحكام الماهيات والحقائق واستعمال الأمور الروحانية" كالعرب والهنود، والثاني هو ذهنية أولئك الذين يتميزون "بتقرير طبائع الأشياء والحكم بأحكام الكيفيات والكميات واستعمال الأمور الجسمانية" كالفرس والروم. أما التقسيم حسب آراء الأمم ومذاهبها فمبني على أساس عقائدي مرتبط بدوره بوجود فرق (دينية) وأخرى غير دينية في نمط تفكيرها حول اشكاليات الملكوت (ما وراء الطبيعة) والوجود الاجتماعي والأخلاقي، كما نراه عند الشهرستاني. وأخيرا تقسيم الأمم حسب معيار ما إذا كانت أمة علمية أو غير علمية، كما نراه عند ابن صاعد الأندلسي في (طبقات الأمم).

فقد انطلق الأندلسي من أن الأمم وان كانت نوعا واحدا في إنسانيتها إلا أنها تتمايز بثلاثة أشياء وهي الأخلاق والصور واللغات. وان أهم الأمم الكبرى في التاريخ هي الفرس والكلدانيون (ومنهم السريانيون والبابليون ومن هؤلاء العبرانيون والعرب) ثم اليونانيون(والروم والفرنجة والجلالقة ويتبعهم البرجان والصقالبة والروس والبرغر) ثم القبط (أهل مصر والسودان من الحبشة والنوبة) وأجناس الترك(الكيماك والخزر وجيلان وغيرهم) وأهل الهند وأهل الصين. والفرق الجوهري بينهم يقوم بمدى اهتمام كل منهم بالعلوم الفلسفية بالأخص. فالأمم العلمية ثمان وهي الهند والفرس والكلدانيون والعبرانيون واليونانيون والروم وأهل مصر والعرب. أما الأمم الأخرى فهي أمم لا تهتم بالعلم (الفلسفة بالأخص). فالصينيون، كما يقول الأندلسي، اكثر الأمم عددا وأفخمها ملكا وأوسعها دارا، وحظهم من المعرفة إتقان الصنائع العملية وإحكام المهن التصورية. فهم اكثر الناس على مطاولة التعب في تجويد الاعمال ومقاساة التعب في تحسين الصنائع. والأتراك أمة كبيرة العدد وفضيلتهم التي برعوا فيها أحرزوا خصلتها معاناة الحروب ومعالجة آلاتها. والشئ نفسه يمكن قوله عن الأمم الأخرى(غير العلمية). وارجع الأندلسي سبب ذلك إلى عدم استعمال هذه الأمم لأفكارهم في الحكمة، ولا راضوا أنفسهم تعليم الفلسفة. وبنى استنتاجه هذا على معايير ثلاثةٍ في تقييم الأمم، الأول هو أن تنال الأمة درجات النفس الناطقة والزهد بالنفس الغضبية، والثاني تعلمها وتعليمها للفلسفة، وثالثا موقع العلوم الطبيعية عندها.

كل ذلك يكشف عن أن تعمق الرؤية التاريخية عن الأمم يتناسق

مع تراكم العناصر الثقافية المتناغمة مع الوحدانية الإسلامية. إذ لا تعني الوحدانية الإسلامية تاريخيا واجتماعيا سوى وحدة النوع الإنساني ومثالها في الواحد(الله). إنها كالحقيقة واحدة بذاتها متنوعة بالصور والتجليات. والتنوع فضيلة في حال سعيه للخير العام. وهي فكرة سبق وان بلورها القرآن في آيته "إنا خلقناكم من ذكرٍ وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا. إن أكرمكم عند الله اتقاكم". أي أن للتعددية منطقها الطبيعي والتاريخي، باعتباره واقعا ومنطقها الماوراطبيعي والمثالي باعتباره واجبا. وكل منهما يعكس مستوى من الإدراك لماهية الأمم، أحدهما ديني (الأمة الدينية) وآخر دنيوي (الأمة الحضارية).

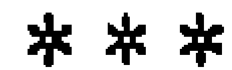
لقد أدت منظومة المرجعيات الكبرى في الثقافة الإسلامية إلى رؤيتين متناسقتين عن نفسها والآخرين لا استعلاء فيهما ولا استكبار. حيث تجلتا بأسمى وجوهها في إقرارهما بتنوع الرؤية الثقافية ذاتها عن الآخرين. فجميع التقسيمات الآنفة الذكر (الجغرافية والذهنية والإبداعية والمذهبية العقائدية) هي تقسيمات وتقييمات ثقافية. إذ لم تبحث الثقافة الإسلامية في التقسيم الجغرافي عن صفات جوهرية غير اثر الجغرافيا على الطبائع والأنفس (اللون واللسان) والشرائع (القوانين ونمط الحياة)، أي عن العناصر الطبيعية والعقلية لوجود الأمم. ذلك يعني أنها لم تبحث ولم تؤسس لعناصر اللاعقلانية في وجود الأمم. وحتى في حال اعترافها بوجود بعض منها، فإنها نظرت إليها باعتبارها نتاجا لضعف النفس الناطقة ولهيمنة النفس الغضبية. ومن ثم اعتبرتها صفات زائلة. وهي نظرة عقلانية وإنسانية في مساعيها وغاياتها.

حددت هذه الرؤية الانعتاق الحضاري للثقافة الإسلامية. فهي لم تقر

بتنوع الحضارات فحسب، بل وبنت مواقفها من هذا التنوع على أساس تمايزهن بالفضائل. فعندما حاولت المطابقة، على سبيل المثال، بين حضارة الأمة وخصلة من خصالها مثل اليونان مع الفلسفة والروم مع العمارة والفرس مع السياسة والعرب مع البيان، والصين مع الصناعة والترك مع الحرب، والهند مع العقل والشعوذة، فإنها لم تسع في الواقع إلا لإظهار تمايزهم في الفضائل، لا بمعنى افتقادهم لغيرها من الفضائل. إنها حاولت إظهار فضائل الأمم من خلال تأكيد تنوعها، وبالتالي قيمتها بالنسبة للتاريخ الإنساني ككل. لهذا أكد أبو حيان التوحيدي على أن "لكل أمة فضائل ورذائل، ولكل قوم محاسن ومساوئ، ولكل منها في صناعتها كمال وتقصير". وهي صيغة تعكس قبول الثقافة الإسلامية لإمكانية تعدد الأنواع وتنوع اجتهاداتها الثقافية في ظل انتمائها للكل الإسلامي. بمعنى إمكانية توليف "مميزات" وفضائل الأمم من فصاحة وبيان وأدب وسياسة وغيرها في كيانها الثقافي. وهي تعددية وانفتاح يتساويان مع إدراك جوهرية وقيمة الفضائل. لهذا لم تضع الثقافة الإسلامية نفسها وشعوبها فوق الآخرين ولا تحتهم، بل طالبت نفسها والآخرين بادراك وتجسيد القيم العقلانية - الأخلاقية للتكافؤ والمساواة.

إن إقرار الثقافة الإسلامية بتعدديتها (وتنوعها الداخلي) يعني أيضا إقرارها بالتعددية الخارجية. وبالتالي بإمكانية بناء حضارة إنسانية كبرى ذات ثقافات متنوعة. مما يعني احتواءها على معارضة القهر الثقافي و"الهيمنة القطبية" في الحضارات. إذ لا يستلزم تطور الحضارات وازدهارها بمعايير العقلانية - الأخلاقية صراعها واحترابها، بل تنافسها في الإنسانية. لان المعيار الحقيقي لها كما صاغته الثقافة

الإسلامية في تقييمها "العلمي" للأمم،حسب عبارة الأندلسي، يقوم في "نيل فضائل النفس الناطقة الصانعة لنوع الإنسان والمقومة لطبعه، والزهد في أخلاق النفس الغضبية والتفاخر بالقوى البهيمية". إذ حتى للنفس الغضبية "نظمها ومدنها السياسية" كما يقول الأندلسي، إلا أنها نظم ومدن شبيهة بنظم ومدن النمل من حيث العدد والإتقان. ولكنها تبقى "مدنية النفس الغضبية والبهيمية" لا مدنية العقل الأخلاقي، الذي هو قوام "نوع الإنسان" أو حقيقته.



نقد الأديان

البحث عن الوحدانية

كان ظهور الإسلام في الجزيرة استنهاضا جديدا لأرث قديم، ليست اليهودية والنصرانية سوى تجليات تاريخية طارئة له. والقضية هنا ليست فقط في أن الجزيرة هي مهد "الشعوب السامية"، بل والكيان الذي احتوى في أعماقه على تقاليدها القديمة وأعرافها وقيمها وتصوراتها وأحكامها المنحلة في كل ما له علاقة بوجود الإنسان وصلته بالطبيعة وما ورائها. فهي الخزين الدائم للموروث الحي، الذي يشكل الاعتراف الدائم بالأسلاف والانتماء الدائم إليهم والإقرار بشرعيتهم الوحيدة في التكفير والإيمان صيغتها الفجة. وليس اعتراف اليهود الدائم بأنهم على دين آبائهم سوى الصيغة "التوحيدية" لردود الوثنين العرب في مواجهتهم الأولى للإسلام بأنهم على دين آبائهم وانهم وجدوا آباءهم يعبدون ما يعبدون. ومن هنا الصيغة المتكررة للنفي الإسلامي الأول القائل "لا اعبد ما تعبدون"!

وفيما لو تتبعنا تاريخ الصراع الفكري والعقائدي بين الإسلام والأديان الأخرى بما في ذلك اليهودية والنصرانية، فإننا نلاحظ امتداده التاريخي ما قبل الإسلام، أي منذ الاستقلال الأولي للاتجاه الحنيفي في الجزيرة، الذي وقف موقف الحياد من صراع النصرانية واليهودية. وهو

حياد لم يكن معزولا عن ضعفهما. مع أن الجزيرة كانت بمعنى ما الملجأ الأمين والمتسامي للمضطهدين بما في ذلك اليهودية، فإنها كانت أيضا مدرسة الخلوة الروحية وتقوية الإرادة لرجال النصرانية الأوائل وحملة لوائها التبشيري، كما اشار إلى ذلك على سبيل المثال بولص في رسالته إلى أهل غلاطية من أن الله عندما أودعه سرّه منذ الأزل في أن يدعو بين البشر لابن الله، فانه لم يتصدق بحيوان ولم يذبح كبش فداء، كما انه لم يتوجه إلى اورسليم كما فعل من قبله الرسل، بل انطلق إلى الجزيرة العربية[٤٣٠]. وكما استقبلت بين حين وآخر طريدي الأمم المناهضين للظلم والاضطهاد من أنبياء ورسل، فإنها قدمت في وقت لاحق الإسلام ليرمم معالم الوحدانية في العراق وسوريا وفلسطين. فهي المناطق التي شكلت على الدوام الامتداد العضوي للجزيرة وذروة تجليها الثقافي. وليس مصادفة أن تتحول هذه المنطقة لاحقا إلى ميدان احتدام واحتكاك الصراع العقائدي والفكري والحضاري بين بقايا التوحيدية التاريخية والدينية لليهودية والنصرانية وبين توحيدية الإسلام الصاعدة. وهو صراع تمثل بصورة مباشرة وكبرى النماذج الأولية للمواجهات التي تعرض لها الإسلام من جانب الوثنية العربية واليهودية وبدرجة اقل من جانب النصرانية. وهي مواجهات عكست عمق التحجر والانغلاق الذي ميز تاريخيا تقليدية الوثنية ونموذجها العنصري المنغلق في اليهودية. إذ لم يكن "جدلها" يتعدى حدود الرفض المباشر والاستهزاء الخشن المميز للنفسية المنغلقة على ذاتها. على عكس النصرانية التي تمثلت حتى صعود الإسلام تقاليد الشعوب الثقافية في العقل والوجدان، مع أنها حاربت وخربت الإنجازات المادية والمعنوية الكبرى لتلك الشعوب.

غير أن الصراع أدى أيضا إلى بلورة منظومة من المفاهيم والمعايير والمواقف في التعامل مع الأديان مبنية على مبادئ التمثل الشامل، أي النفي الثقافي المبني على قواعد التحدي العقلاني والمواجهة الأخلاقية الشاملة.

وهي منظومة قامت على جملة مبادئ أساسية منها التأكيد على مبدأ الوحدانية، وان الإسلام هو الممثل الحقيقي الدائم لهذا المبدأ. ووضع القرآن هذا المبدأ في جملة من آيات السور المكية، مثل "إن هذا لفي الصحف الأولى صحف إبراهيم وموسى"[٤٣١]. و"قالوا يا قومنا انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى مصدقاً لما بين يديه يهدي إلى الحق والى طريق مستقيم"[٤٣٢]. وكذلك مبدأ إظهار الوحدانية المجردة، من خلال التأكيد على جوهرية الإسلام، باعتباره إسلاما للحق، كما في الآيات "أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل واسحق ويعقوب والأسباط كانوا هودا أو نصارى..."[٤٣٣]، و"ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما"[٤٣٤]. وكذلك مبدأ تمثيل المسلمين لحقيقة التوحيد في الديانات التوحيدية، كما في الآية "محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم... سيماهم في وجوههم من اثر السجود، ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل"[٤٣٥]، و"يا أيها الذين آمنوا كونوا أنصار الله كما قال عيسى ابن مريم للحواريين: من أنصاري إلى الله؟ قال الحواريون: نحن أنصار الله"[٤٣٦].

وتضمنت هذه المبادئ العامة في أعماقها فكرة النفي الدائم والبديل الشامل، التي صاغها القرآن في آياته المتنوعة والموحدة عن ماهية وحقيقة التوحيد الإسلامي، بوصفه نفيا واستكمالا لما في اليهودية والنصرانية من حقائق جرى تحريفها وتزييفها في الأقوال والأعمال. وبلور

القرآن في مجرى تكامله التاريخي الأول خمس مواقف عامة كبرى من اليهودية والنصرانية.

الموقف الأول ويقوم في ضرورة التمييز بين المهتدين والفاسقين، انطلاقا من انه "ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله اناء الليل وهم يسجدون. يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين"[٤٣٧]. و"منهم مهتد وكثير منهم فاسقون"[٤٣٨]. الموقف الثاني ويقوم في رفض الجدل معهم، انطلاقا من أن "لنا أعمالنا ولكم أعمالكم لا حجة بيننا وبينكم، الله يجمع بيننا واليه المصير"، إذ أن "إنَّ الذين يحاجون في الله بعد ما استجيب له حجتهم داحضة عند ربهم"[٤٣٩]. الموقف الثالث ويقوم في رفض التعصب والغلو، كما في الآية "وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى. تلك أمانيهم! قل: هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين"، و"قالت اليهود ليست النصارى على شئ، وقالت النصارى ليست اليهود على شئ وهم يتلون الكتاب، كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم"[٤٤٠]. و"يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق"[٤٤١]. الموقف الرابع يقوم في إعلان تحريف اليهود والنصارى للوحي، ومن ثم لا قدسية في "الكتاب المقدس" الذي بين أيديهم. ويميز القرآن بين نوعين من التحريف. الأول فكري وينبع من الغلوّ الديني ومن ثم الإساءة لحقيقة التوحيد، كما في الآية "أفتطمعون أن يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون"[٤٤٢]. و"جعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه"[٤٤٣]. و"لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح بين مريم"، كما "لقد كفر الذين

قالوا إن الله ثالث ثلاثة، وما من اله إلا اله واحد"، "ما المسيح بين مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل"[٤٤٤]. والثاني عملي وينبع من كون "كثيراً من الأحبار والرهبان ليأكلون أموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله"[٤٤٥]. "اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أربابا من دون الله والمسيح ابن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلها واحدا"[٤٤٦]. الموقف الخامس ويقوم في إعلان الصراع ضد انحرافهم عن الحق، كما في الآية "ولن ترض عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم. قل: إن هدى الله هو الهدى"[٤٤٧]. ووضع مهمة الصراع في دعوته القائلة "وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون"[٤٤٨]. وهي دعوة مقيدة بموقف الإسلام من الإقرار بشرعية "أهل الكتاب" واستثناء الفاسقين من المهتدين في كل موقف بما في ذلك الجزية، كما في الآية "وانٌ من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل إليكم وما انزل إليهم خاشعين لله"[٤٤٩]. وإذا كان الموقف من اليهود اشد معارضة، فلأنهم كانوا اشد قسوة في معارضتهم للنبي والتحريض عليه. بحيث صور القرآن مسار التحجر والقسوة في قلوبهم في إحدى آياته قائلا "ثم قست قلوبكم من بعد ذلك، فهي كالحجارة أو اشد قسوة، وان من الحجارة لما يتفجر منه الأنهار"[٤٥٠]. بينما كان الموقف من النصارى اشد لينا وتعاطفا بفعل ما في النصرانية من أولوية للمحبة والغفران، كما في الآية "وقفينا من بعده بعيسى ابن مريم وآتيناه الإنجيل وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة"[٤٥١]. و"لتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا، الذين قالوا "انا نصارى"،ذلك بأنٌ منهم قسيسين ورهباناً وأنهم لا يستكبرون. وإذا سمعوا ما انزل إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق"[٤٥٢].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن هذه المبادئ العامة والمواقف المترتبة كانت حصيلة الصراع الأولي الذي فرض على الإسلام في مرحلة ظهوره الأول حتى وفاة النبي محمد. وبالتالي ليس "التناقض الظاهري بين المواقف سوى النتيجة الطبيعية للصراع آنذاك والملازم في نفس الوقت لسعي الإسلام فرض توحيديته الجديدة بوصفها ردا شاملا وبديلا واقعيا وعقائديا وروحيا على مستوى الجزيرة العربية وخارجها. وهو الأمر الذي تجلى بوضوح في تزاوج وتماشي هذه الجوانب اثناء نشر الإسلام والتبشير به وما ترتب عليه من ممارسة الإقرار بشرعية وحرية الأديان وفرض الجزية، في مجرى بناء الخلافة.

ومع هدوء القوة الصاعدة للإسلام وسيطرته الجغرافية الواسعة وترسخ عقيدته ومبادئه الشاملة في الخلافة وشعوبها المتوحدة بالإسلام، أخذت تبرز إلى الأمام أولويات الصراع والمواجهات الفكرية بين ممثلي مختلف الأديان. وقد جاء الهجوم الأول المضاد من جانب الكنيسة الشرقية. ولم يكن هجومها المباشر وغير المباشر، المنظم وغير المنظم في الأغلب سوى التعويض الباهت عن هزائم الدولة الرومية و"حرابها" الروحية المتكسرة في الكنائس المترامية على أطراف جغرافيتها المتهرئة آنذاك. ولم يكن ذلك في الواقع سوى سبب من أسباب الصراع ووجهٍ من أوجهه. وهو الأمر الذي نعثر على مفارقته التاريخية في صراع الإسلام في البدء مع اليهودية، وتمحوره لاحقا بالضد من النصرانية. إضافة لذلك أن للنصرانية في العراق وسوريا وفلسطين ومصر رصيدها التاريخي في ميادين الفكر والثقافة. بينما لم تتقن الموجة العربية الإسلامية الصاعدة تقاليد وأساليب الصراع الفكري بعد. وحالما اتخذ الاحتكاك طابع

المواجهة بين تيارين كبيرين في التاريخ والثقافة، فانه أدى إلى بروز معالم الوحدة والاختلاف اللتين أخذتا بالتعمق لاحقا مع مجرى التطور الحضاري. إذ لم يجد يوحنا الدمشقي في الإسلام حينذاك اكثر من "هرطقة نصرانية"، بينما اعتبر المفكرون والمؤرخون المسلمون في وقت لاحق النصرانية مجرد تيارات متباينة من حيث ابتعادها واقترابها من حقيقة الإسلام. ومع ذلك ظلت الخطوط العامة للصراع والمواجهة والحوار محددة بالمبادئ العامة التي بلورها القرآن في موقفه من الأديان. أما التغيرات التي طرأت عليها فإنها كانت مرتبطة أساسا بتطور وتعمق الجدل الفكري بين المدارس الإسلامية نفسها، وكذلك بتطور الدراسات التاريخية والدراسات المقارنة في ميادين الكلام والفلسفة والأديان والأمم.

فقد ارتبطت الصراعات الفكرية الأولى في تاريخ الإسلام بالقضايا السياسية. وافرز ذلك التيارات الكبرى الأساسية كالسنة والشيعة والخوارج. وهي مدارسُ مختلفة ومتباينة، احتوت على كل النماذج الأساسية المميزة لحركة الحضارات الكبرى من عقلانية ولا عقلانية، تقليدية ومعارضة للتقليد، متحررة ومتزمتة. كما لم يخل أي جانب من جوانب الإبداع النظري والعملي في ميادين الأدب والكلام والفلسفة واللغة والتاريخ من الصراع والجدل والحوار. وافرز ذلك انعكاسه الخاص في علم الملل والنحل بوصفه علم الموسوعات الفلسفية والدينية. وهي موسوعات تمثلت وعبرّت في مجرى تطورها عن طبيعة الصراعات الفكرية وحوارها، وبالتالي تعمق وترسخ تقاليد الرؤية العلمية عنها[٤٥٢].

فإذا كانت الدراسات الأولى مرتبطة أساسا بالفرق الإسلامية كما هو الحال عند الكعبي والاشعري وغيرهم، فإنها أخذت في مجرى تطور الحضارة

الإسلامية على احتواء فرق الأديان الأخرى والمدارس الفلسفية من نصرانية ويهودية ومانوية وزرادشتية وبراهمة وغيرهم كما هو الحال عند الباقلاني والبغدادي وابن حزم وغيرهم. بينما ستظهر في وقت لاحق دراسات مستقلة متعلقة بمقارنة الأديان كما هو الحال عند البيروني (ت ٤٤٠).

وعمقت هذه الدراسات الكثير من نتائج الصراع الفكري والعقائدي، وكشفت في نفس الوقت عن التأثير المتبادل بين مختلف الاتجاهات. إضافة لذلك بينت في مواقفها وتحليلها كثيراً من الجوانب التاريخية المتعلقة بظهور الأديان وخصوصياتها وكيفية نشوء فرقها ومذاهبها. إلا أن ذلك لا يعني تشابهها في الموقف من الأديان. أي أننا نرى نفس الصورة الكبرى التي ميزت مواقفها من الإسلام وفرقه. فهناك من استعرضها كما وصلت إليه، وهناك من حاول تحليلها بصورة موضوعية وحيادية، بينما انتقدها البعض وهاجمها الآخر. وهي مواقف حددتها في الأغلب منهجية المؤرخ والمفكر وانتماؤه الفرقي (بالمعنى الإسلامي) والأسباب المباشرة القائمة وراء تناوله إياها. إلا أن ما يميز هذه الدراسات هو ارتقاؤها النسبي مقارنة بدراسة الفرق الإسلامية. بمعنى أنها استفادت من أساليبها السابقة في تحليل الفرق الإسلامية ونقدها.

كانت تجربة التعامل مع الفرق الإسلامية مقدمة عمقت الوعي الذاتي وسلحته في نفس الوقت بأساليب الرؤية العقائدية والفلسفية في التعامل مع الآخرين. أي أن الجدل مع الأديان الأخرى لم تحدده السياسة وتأثيراتها المباشرة في المواقف الفكرية. مما أعطى للموقف من الأديان الأخرى صيغة الجدل العقائدي الديني العام. وهو الأمر الذي نلاحظه في القرنين الأول والثاني الهجريين في الموقف من النصرانية واليهودية.

بينما تغيرت الحالة نسبيا بعد ذلك، رغم أن العناصر الجوهرية الكبرى في الموقف من الأديان الأخرى (التوحيدية) ظلت كما هي. فهي لم تظهر في القرنين الأول والثاني بفعل السيادة العربية الإسلامية وانتصاراتها العسكرية الكبرى على النطاق العالمي وكذلك بفعل الموقف الإسلامي من "أهل الكتاب"، ومعارضته للجدل، والتسامح العميق المميز للإسلام. وهي أسباب نرى ملامحها الجلية في تعدد الفرق واختلافاتها وتنوع الأديان وحرية اتباعها في ممارسة عباداتهم ومعتقداتهم، بما في ذلك اشتراكهم في الحياة الاجتماعية والعلمية والإدارية للدولة، واحتلالهم لمواقع متقدمة من السلطة (كتّاب وأطباء وندماء). وهي ظاهرة بدأتها الخلافة الأموية ووسعتها الخلافة العباسية. فإذا كانت الدولة الأموية قد قربت النصارى أساسا، فان العباسية أشركت النصارى واليهود والمجوس والصابئة وغيرهم. وهي ظاهرة كانت تحتوي في أعماقها على دبيب الصراع الخفي بين الأديان أيضا، باعتباره جزءا من عملية حضارية موحدة كبرى. وتشكيل أساليب علم الكلام وجدله مع الأديان نموذج عملي لذلك.

عكس علم الكلام مختلف المواقف من الأديان بالشكل الذي ميز خلافات فرقه ومدارسه الكبرى والصغرى. اذ نرى في مواقفه منها صيغا معتزلية واشعرية وظاهرية وغيرها. غير أن ذلك لا يعني وجود خلافات جوهرية تامة بين هذه المدارس الإسلامية من الأديان الأخرى. إننا نعثر على اشتراكهم في المواقف الأساسية الكبرى فيما يتعلق بالدفاع عن الإسلام ومبادئه الكبرى وأفضليته. وهي عملية أدت إلى تعميق هوة الخلاف بين الإسلام والأديان الأخرى من جهة، وساهمت في تعميق الرؤية العلمية والمواقف النقدية من جهة أخرى.

تشير المصادر التاريخية وكتب السير إلى وجود مؤلفات تتعلق بدراسات الأديان من جانب اغلب المدارس والفرق الإسلامية. فمن بين المعتزلة كتب الأصم (ت-٢٠٠) كتاب (الرد على اليهود)، وكتب العلاف أربعة كتب أحدها على اليهود وآخر على النصارى وثالث على عمار النصراني ورابع عن أهل الأديان. كما كتب المردار (ت - ٢٢٦) كتاب الرد على النصارى وكتاب الرد على أبي قرة النصراني. أما أبو عيسى الوراق (ت - ٢٤٧) فتنسب له أربعة كتب ثلاثة منها في الرد على النصارى الكبير والأوسط والصغير، وكتاب في الرد على اليهود. وكتب الجاحظ رسالة (الرد على النصارى). كما كتب من بين ممثلي الفرق الإسلامية الأخرى كالجبرية والاشعرية وغيرهم كتبا عديدة بهذا الصدد مثل كتاب ضرار بن عمرو في (الرد على أهل الملل) وكتاب (الرد على النصارى)، كما صنف النوبختي كتابا عن (الآراء والديانات)، وكتب ابن الراوندي جملة رسائل في مهاجمة الأديان، كما تناول هذه القضايا الباقلاني في كتابه (التمهيد)، والجويني في (الإرشاد) وفي (شفاء الغليل فيما وقع في التوراة والإنجيل من التبديل)[٤٥٤].

إن سعة انتشار الكتابات المعتزلية في الرد على الأديان يعكس أولا وقبل كل شئ نقدية المعتزلة وتمثيلهم العقلاني للثقافة الإسلامية من حيث الانتماء لها والتعبير عنها بمعايير الانفتاح والتسامح والرؤية العلمية. ففي رسالة الجاحظ الصغيرة في الرد على النصارى، نعثر على بواعث كثيرة تكشف لنا الخيوط غير المرئية القائمة وراء الجدل المباشر بين النصرانية والإسلام. والاهم من ذلك أنها مؤشر على مستوى التسامح الديني والفكري. إذ لا نعثر عند الجاحظ بشكل عام على

اهتمام بقضايا الجدل الديني، بل إن فصاحته الأدبية وبلاغته مؤشران على جمال العقل والضمير، بينما يكشف في مواقفه وأحكامه من مختلف جوانب الحياة الاجتماعية والسياسة والأخلاقية عن انفتاح عقلاني ومتسام بنفس القدر. وإذا أخذنا بنظر الاعتبار ما يورده ياقوت الحموي، عن أن الجاحظ كتب هذه الرسالة بطلب من أمير المؤمنين، حينذاك ستبدو واضحة مهمتها[٤٥٥]. لهذا السبب علق ابن قتيبة في (مختلف تأويل الحديث) على عدم ثقته بانتقادات الجاحظ للأديان الأخرى، واتهمه بالاستهزاء بالأديان جميعا بما في ذلك في القرآن والحديث. وكتب عن رسالته في الرد على النصارى، قائلا "ويعمل كتابا يذكر فيه حجج النصارى على المسلمين، فإذا صار الرد عليهم تجوز في الحجة كأنما أراد تنبيههم على ما يعرفون، وتشكيك الضعفة من المسلمين"[٤٥٦].

وبغض النظر عن مواقف ابن قتيبة المتحاملة على الجاحظ، فان ملاحظته لها أهمية بالنسبة لفهم إحدى خصائص انتقادات المعتزلة للأديان. فالجاحظ يرد انتقاد النصارى ومهاجمتهم للقرآن، من حيث أن ما يورده القران يختلف عما تقوله التوراة والأناجيل من الأحداث المتعلقة بهامان وفرعون وكلام عيسى في المهد، بينما لا إشارة لذلك في الأناجيل ولا عند اليهود ولا حتى عند الصابئة والبوذيين. والشيء نفسه يمكن قوله عن قضايا أخرى مثل ما أورده القرآن عن دعوى اليهود بان عزيراً ابن الله. وعندما يأخذ الجاحظ بالرد على هذه الآراء، فانه ينطلق من تحديد طبيعة العلاقة بين الإسلام والمسلمين ومواقفهما من النصرانية والنصارى واليهود. ويجد مقدمات هذه العلاقة والمواقف في صدر الإسلام. ويربطها الجاحظ بما اسماه بعداوة القريب. فاليهود كانوا جيران

المسلمين في يثرب. وعداوة الجيران شبيهة بعداوة الأقارب من حيث حدتها وثباتها. وإنما يعادي الإنسان من يعرف، والعيوب تبدو من خلال المخالطة. وعلى قدر الحب والقرب يكون البغض والبعد. من هنا استمرار العداء بين المسلمين واليهود.

وعلى عكس ذلك يبدو الخلاف مع النصارى. إذ للعلاقة الطيبة بين المسلمين والنصارى مقدماتها القائمة في مساعدة نصارى الحبشة للمسلمين الأوائل[٤٥٧]. إضافة لذلك كانت النصرانية منتشرة بين العرب. فقد كان بعض من ملوك العرب نصارى، مثل ملوك الغساسنة، واللخميون والمناذرة. كما أن العرب كانت تتعامل في تجارتها مع نصارى الشام واليمن والحبشة. ثم إن بينهم الكثير من الأطباء والمتكلمين والمنجمين والحكماء. كل ذلك يجعل المسلمين اكثر عطفا على النصارى، على عكس تعاملهم مع اليهود، الذين كرهوا العلم والمعرفة. إذ هم يرون "النظر في الفلسفة كفر، والكلام في الدين بدعة، وانه لا علم إلا ما كان في التوراة وكتب الأنبياء"[٤٥٨]. ويضيف الجاحظ إلى الأسباب الدينية والعلمية - الثقافية سببا اجتماعيا، يقوم في ما اسماه بالانعزال الذاتي لليهود. فهو يقرر واقع عدم تزاوجهم مع الآخرين، مما أدى إلى "ضعف عقولهم وأرواحهم، كما نلاحظ ذلك في الخيل والإبل. بينما عوام اليهود على خلاف النصارى الذين بينهم كتّاب السلاطين والملوك وأطباء الأشراف، لا تجد اليهودي إلا صباغا أو دباغا أو حجاما أو قصابا، مما توهم الناس بان دين اليهود في الأديان كصناعتهم في الصناعات"[٤٥٩]. غير أن ذلك لا يعني وجود علاقة عضوية بين النصارى والعلم والحكمة. ففيما لو نظرنا بصورة متفحصة، كما يقول الجاحظ،

إلى الحقيقة النصرانية والروم، لتبين لنا بأنهما كلاهما ليس له حكمة (فلسفة) ولا بيان ولا بعد رؤية، سوى "حكمة النجر والتصوير والحياكة"، كما يقول الجاحظ. وهو أمر يعطي لنا إمكانية محوهم من "ديوان الفلاسفة والحكماء". إذ ليس لهم علاقة بما يحاولون البرهنة عليه مما يدعونه بتراثهم وهو لليونان لا لهم. فلا أرسطو ولا اقليدس ولا جالينوس ولا ديمقريط ولا بقراط ولا أفلاطون كانوا نصارى أو روماً. ووضع ذلك في حكمه النقدي الصارم القائل، بان "دينهم غير دين النصارى، وأدبهم غير أدبهم. أولئك علماء وهؤلاء صناع"[٤٦٠]. إضافة لذلك لقد شوه الروم والنصارى حقيقة الفكر اليوناني وافسدوا فلسفتهم. وبالتالي فان حكماء المسلمين ليسوا على مثالهم، إذ لا علاقة لليونان بالنصرانية، كما لا علاقة بالنصارى الذين يتكلم عنهم القران بنصارى الملكانية واليعقوبية. ثم إن الفكر النصراني تقليدي لا مجال للعقل فيه. وتقليديته ليست من حرص العوام وتبعيتهم التامة للأسلاف، بل وبسبب لا عقلانية النصرانية نفسها. فمن الصعب عقل حقيقتها، وبالأخص مواقفها المتناقضة من المسيح. فالأناجيل يختلف ويعارض ويناقض بعضها بعضاً في مواقع عديدة. غير أن أكثر ما يثير فيها هو لا عقلانية أطروحتها بصدد ألوهية المسيح. ولم يجد الجاحظ في التأويلات العديدة لهذه الألوهية سوى تلاعب بالألفاظ لا معنى له. وبالتالي ليست آراء الاتجاهات النصرانية سوى شكل من أشكال التشبيه الفج. ويستغل الجاحظ هذه الحصيلة لمهاجمة الحشوية والمشبهة بين المسلمين وللدفاع عن آراء المعتزلة وتأويلاتها العقلانية بهذا الصدد[٤٦١]. إذ لا معنى لألوهية المسيح، كما يقول الجاحظ، لا من حيث طابعها التجريدي الفكري، ولا

من أي جانب ما آخر. وبالتالي فهي ألوهية لها معناها وثباتها ويقينها بالإيمان العادي والتقليد الأعمى لا بالعقل الفاحص[٤٦٢]. وذلك لان مفاهيم "الأبوة" و"البنوة" النصرانية ليست نتاجا "لسوء العبارة" و"طبائع الأمم" في المخاطبة والتعامل مع لغاتها، ولا "لخصوصية اللغة" التي كتبت فيها الأناجيل. إذ ليست هذه التفسيرات سوى تأويلات محبوكة من الوهم والتبرير. إذ أن مجرد تجويز الأبوة والتبني على الله ومعه هو بحد ذاته جهل عظيم، كما يقول الجاحظ. فلو جاز أن يكون الله أبا ليعقوب لجاز أن يكون جدا ليوسف. وإذا كان ذلك لا يعيب في البشر وبينهم، فانه يؤدي تجاه الله إلى حماقات لا تحصى[٤٦٣]. بل إن ذلك ممكن بحق من لا يعرف قدر الله وقدر الإنسان. إذ ليس بحكيم من ابتذل نفسه، وليس من الحكمة أن تحسن إلى عبدك بان تسيءَ إلى نفسك. ولم يمجّد الله ولم يعرف الهيبة من جوّز عليه صفات البشر. فإذا كان الله لا يقدر على رفع قدر غيره إلا بنقص قدر نفسه فهذا هو العجز، وإذا كان قادرا على ذلك وعمله فهذا هو الجهل" كما يقول الجاحظ. ثم يوجه الجاحظ هذه المواقف النقدية العامة تجاه شخصية المسيح بصيغتها الإنجيلية (النصرانية). ويحاول البرهنة على انه لا خصوصية فيها وفرادة ولا تميز خالصاً، بما في ذلك ما يتعلق منه "بالمعجزات". ورد على "معجزة" خلقه من "دون ذكر"، قائلا، بأنه "لو صار عيسى ابنا لله لأنه خلقه من غير ذكر، فآدم وحواء أولى".

ولا يقف الجاحظ عند هذه الحدود، بل ينتقل منها إلى القضايا اللاهوتية الفلسفية المتعلقة بمسائل اللاهوت والناسوت في شخصية المسيح. وانطلق في نقده العقلاني لها من مجادلة المفاهيم العامة

للاهوت والناسوت نفسها. فالمسيح أما أن يكون إنسانا خالصا أو إلها خالصا أو أن يكون جامعا لكليهما. فإذا قالت النصارى بأنه اله بلا إنسان، فإننا نعرف من الأناجيل بأنه كان صغيرا ثم شبّ والتحى، وكان يأكل ويشرب وينجو ويبول. فأي شئ يا ترى هو الإنسان إن لم يكن ما ذكرناه؟ وكيف يمكن أن يكون إلها خالصا وهو الموصوف بجميع صفات الإنسان. وفي حالة زعمهم بأنه لم ينتقل عن الإنسانية ولم يتحول عن جوهر البشرية، ولكنه سمي إلها (خالقا) بسبب صيرورة اللاهوت فيه. غير انه هنا تبرز أمامنا معضلات عديدة مثل هل أن قيام اللاهوت فيه أو في غيره؟ فإذا أقررنا بالحالة الأولى، فان المسيح ليس بأولى من غيره في أن يسمى إلها. وإذا أقررنا بالحالة الثانية، فان اللاهوت صار جسما. وبالتالي لا معنى للاهوت هنا. ومع أن الجاحظ يشير إلى الاختلاف والتباين بين متكلمي النصارى وفلاسفتهم، إلا انه يعتبر هذه التصورات بمجملها إحدى صيغ التشبيه والتجسيم، الذي يمكن العثور عليه في مختلف الأديان، كما نراه عند اليهود (الذين يعتبرهم الجاحظ مشبهة ومجبرة) وعند الرافضة المشبهة والحشوية في الفرق الإسلامية.

لقد كانت آراء الجاحظ الانتقادية موجهة من اجل إظهار التباين بين الإسلام والنصرانية واليهودية عبر انتقاد ما في الأديان الأخرى من فقدان للعقلانية وكذلك نقد ما فيها من التشبيه والتجسيم. وهو نقد يعكس أيضا التوجه العام للفكر المعتزلي في نقد هذه الجوانب في الفرق الإسلامية.

بينما نعثر على نموذج آخر في الموقف من الأديان عند الاشعرية. ولعل الباقلاني يمثل أحد الأعلام المتميزين بهذا الصدد. ويشكل كتاب (التمهيد) تجسيدا كلاسيكيا لهذا النمط من المواقف. فهو يتميز بالجدل

اللاهوتي الحاد مع تركيز على القضايا الجوهرية في العقائد الدينية عند النصرانية واليهودية. وعادة ما يشكل الدفاع عن الإسلام وإظهار أفضليته بكافة الميادين والمستويات عصب المواقف النقدية أو وجهها الآخر. فعندما يتناول قضية النبوة، فانه يسعى للبرهنة على حقيقة النبوة المحمدية ومعجزتها الفعلية وإمكانية البرهنة العقلية عليها. فنراه ينطلق من أن البرهنة عليها ممكن أما بطريق الاضطرار أو بطريق الاستدلال. والمقصود بالاضطرار هو الحكم المبني على معطيات التاريخ الواقعية ودليلها المباشر. والاضطرار بالنسبة للنبوة المحمدية هو القرآن. فكما لا نشك في أن التوراة من موسى والإنجيل من عيسى وان قصيدة "قفا نبك" لامرئ القيس كذلك لا نشك أن ما في القرآن دليل عليه[٤٦٤].

أما الاستدلال فهو ما ينقله لنا الجميع بالتواتر. إذ من الصعب توقع كذب الجميع أو تمسكهم جميعا بالكذب. إضافة لذلك أن العادة في النقل والتأييد والتكذيب طريق استدلالي لا يمكن تخطئته. فالعادة تبرهن على انه يستحيل إمساك الجميع على السكوت عن الكذب أو إنكاره. غير أن هذا الحكم يثير كثرة من الأسئلة المعارضة مثل ألا يشكل إنكار المجوس واليهود والنصارى لنبوة محمد دليلا على ذلك؟ ويجيب الباقلاني عليه بالنفي، انطلاقا من أن مواقفهم مبنية على البعد أو العداء، كما لا يشكل إنكار المجوس لنبوة عيسى وموسى، أو إنكار اليهود لنبوة عيسى دليلا على صحة إنكارهم أو دليلاً على نفي نبوتهم[٤٦٥].

واستعمل الباقلاني هذا الأسلوب في الدفاع عن النبوة المحمدية ومعجزته القرآنية. فهو ينطلق مما في القران من براعة النظم وانطوائه على أخبار الغيوب وعلمها. فانه يعطي لبراعة النظم صيغتها الملموسة،

من خلال ربطها بواقع المواجهة القائمة آنذاك والتحدي المباشر بين النبي محمد وعرب الجاهلية المتميزين بالفصاحة. من هنا لا معنى للاتهامات التي تقول، بان العرب كتبوا مثله أو احسن من مثله لولا السيف والسيطرة الإسلامية التي منعت أو قضت على ما قالوه. ووجد في هذه الآراء أحكاما لا تصمد أمام التجارب التاريخية. فالتاريخ يبرهن على أنه لا سيف ولا سلطان قاهر قادر على منع الناس من التحدث ونقل الأخبار بينها ومنها إلى الأجيال الأخرى[٤٦٦].

وقد أدرك الباقلاني بحنكته العقلية وملكته الجدلية محدودية هذه "البراهين". من هنا كان أسلوبه في الرد على انتقاد النصارى واليهود للإسلام في عبارته القائلة: كل شئ تعلقوا به في نقدهم للإسلام فهو جوابنا عما يسألوا عنه[٤٦٧]. أي يمكن ترديد ما يتهموا الإسلام به عليهم. وهي رؤية نقدية ودقيقة، تحتوي على إدراك مبطن للأسلوب المشترك في النقد اللاهوتي والديني، ولحد ما ضعفه الداخلي بفعل سيادة نفسية الاتهام للآخرين ونفسية الانغلاق العقائدي فيه. وهو أسلوب ميز مواقفه من اليهودية والنصرانية. لكنها تجاوز نفسية الاتهام والانغلاق المميزة لهما مقارنة بانفتاح الإسلام على "الأديان السماوية". من هنا استنتاجه عن أن سبب عدم اعتراف اليهود بنبوة محمد يقوم في أن أحكامهم بهذا الصدد مبنية على السمع دون العقل. ولو كان العقل حاكما لاقتنع به الجميع. وهو استنتاج دقيق للغاية يتصف ببعد عقلاني وإنساني في نفس الوقت. ومنه يمكن استشفاف الرؤية النقدية العميقة في مواقفه من الضيق الديني عند الجميع[٤٦٨].

لم يستطع الباقلاني تذليل نفسية الاشعرية ومنطق رؤيتها الثقافي

في الموقف من الأديان بشكل عام واليهودية بشكل خاص. وهو منطق تمثل الحصيلة الإنسانية الكبرى للرؤية الإسلامية ولكنه تميز في نفس الوقت بحدة مبالغ فيها أحيانا بفعل شعوره التاريخي عن تمثيله لتقاليد السنّة والجماعة. لهذا وجه اهتمامه لكشف تناقضات الاتجاهات اليهودية وتعارض مواقفها من اليهودية نفسها. فهناك من اعترف بنبوة موسى وهارون ويوشع بن نون كما هو الحال عند السامرية، بينما اعترف القسم الآخر بنبوة عيسى ومحمد كما هو الحال عند العيسوية (أصحاب عيسى الأصفهاني)، التي أقرت بصدق نبوة عيسى ومحمد ولكنها لا تخص اليهود. وطبق أسلوبه هذا على الموقف من مسالة نسخ الشرائع. فاليهودية نفسها انقسمت إلى من قال بإمكانية النسخ مثلما هو الحال عند الشمغية والى من رفضه كما هو الحال عند العنانية. فالاتجاه القائل باستحالة نقض الشريعة ونسخها سمعا وعقلا لا أساس له. لأنه لا يمكن فهم حقيقة السمع دون العقل. لان معنى السمع متوقف على تأويل العقل. فكلمات موسى عن بقاء شريعته كما في عبارة "ما دامت السماوات والأرض"، لا يتعارض مع إمكانية فهمها على أساس ما "دمتم موجودين"، أو أنها "مؤيدة لكم ما لم يبعث الله نبيا". إذ لا توجد في التوراة عبارة "عدم نسخ شريعتي بعدي"، كما يقول الباقلاني. أما الترجمات والشروح اليهودية، فإنها تخضع للجدل، وذلك لإمكانية تحريفهما وإظهارها بالشكل الذي يستجيب لهوى اليهود عن عدم نسخ شريعتهم[٤٦٩]. أما محاولاتهم البرهنة عقلا على عدم نسخ الشريعة انطلاقا من أن الله حكيم وقوله بعدم النسخ هو لصلاح الإنسان، فإنها تشويه للعقل والمنطق. وذلك لان العقل يبرهن على أن ما هو صالح الآن

قد يكون فاسداً غدا. فما في التوراة صالح في وقته قد يكون فاسدا في وقت آخر، كما يقول الباقلاني.

إلا أن انتقاد الباقلاني لليهودية لم يعن بالنسبة له انتقادا للدين كما هو ولحقيقة الوحدانية اليهودية التي جرى طمسها من جانب اليهود أنفسهم. إذ أن الخطأ ليس في حقيقة الدين اليهودي والنصراني من حيث أنها ديانات توحيدية. من هنا جاء موقفه المعارض والنقدي للمواقف اليهودية من النصرانية وعقائدها عن التثليث، التي تقول عن المسيح ما تحيله العقول. فالنصارى، كما يقول الباقلاني، لم "تنقل التثليث فيفسد نقلها، وإنما تأولته، واستدلت عليه عند أنفسها، وضربت للحلول والاتحاد، وغلطت وأخطأت في اجتهاداتها وتأويلاتها"[٤٧٠]. إضافة لذلك إن الانتقادات اليهودية ضد المسيح يمكن توجيهها كما هي ضد موسى. إذ يمكن العثور في التوراة على وصف لموسى ما تحيله العقول، دع عنك ما فيها من التجسيم والتشبيه الذي يفوق تثليث النصرانية[٤٧١].

لكن إذا كان نقد الباقلاني العقلي لليهودية يصب في إطار المعترك الديني، بسبب ضعف اليهودية الفكري وانعزالها الديني واللاهوتي والفلسفي عن التيار العام للإبداع الثقافي العالمي آنذاك، فان الموقف من النصرانية تميز بجدل عقلي رفيع، أي انه ارتقى إلى مصاف الجدل اللاهوتي والفلسفي. مما أعطى له في الذاكرة التاريخية الإسلامية صورة المدافع النموذجي عن رفعة الإسلام الفكرية والعقلية. وتشير الكثير من كتب التاريخ والأدب ونكت الكلام عن شخصية الباقلاني الجدلية ونموذجيتها في الدفاع عن الإسلام في كل مكان وطئته قدماه. وقد ترجم لها كل من صاحب (الذيل على تجارب الأمم) والقاضي عياض (ت-

٥٤٤) في (ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب الإمام مالك). إذ تشير هذه المصادر إلى سفرة الباقلاني لملك بيزنطة ولقائه بملك الروم (باسيليوس الثاني). ونعثر في هذه الأخبار عن كيفية زيارته إلى بيزنطة وتدبير الملك للطريقة التي تجبر فيها الباقلاني على الدخول عليه بطريقة تجعل منه راكعا أمامه، وذلك من خلال إدخاله من باب ضيق واطئ. أما الباقلاني فقد "ابتكر" طريقة تحافظ على وقاره وأنفته و ذلك عبر إدخال جذعه وجسده ومن ثم رأسه وهو مرفوع إلى الأعلى، بحيث خلصه ذلك من الانحناء أمام الملك. وهي صورة تذكرنا بما تنقله كتب التاريخ والأدب عن حالة مشابه قام بها أحد ملوك اليمن قبل ذلك بقرون عديدة. كما تشير إحدى نوادر الباقلاني التي ترمي إلى إظهار سرعة البديهة الجدلية في شخصه كيف انه حالما التقي بالملك وبحاشيته من رجال الدين اخذ بالاستفسار عن أهلهم وأبنائهم، مما أثار استغراب الجميع واشمئزازهم من الأسئلة. واستغل الباقلاني ذلك للإجابة عليهم: إنكم لا تنزهون الله عن الأولاد وتنزهون هؤلاء!

ونعثر على صدى هذه الشخصية في انتقاده للافكار النصرانية المنتشرة انذاك في اتجاهاتها الكبرى الاساسية. فقد تعرض الباقلاني في جدله لأغلب الأفكار والمفاهيم العقدية في المذاهب النصرانية الكبرى مثل الملكية واليعقوبية والنسطورية، أي الأكثر انتشارا في عالم الإسلام آنذاك. وتناول بالأخص قضايا الجوهر والاقانيم. وناقشها بصورة مستفيضة وعلى كافة المستويات.

وابتدأ بمناقشة مفاهيم الجوهر والاقانيم وشخصية المسيح بشكل عام وعند فرقها الكبرى بشكل خاص. فعندما يتناول مواقف الملكية عن أن

الجوهر غير الاقانيم، يعتبرها فكرة لا أساس لها، انطلاقا من انه إذا كان الجوهر إلها والاقانيم الثلاثة آلهة وهي غيره، فان ذلك يعني أن الآلهة أربعة، أي جوهر وثلاثة اقانيم. وهو أمر يؤدي إلى إبطال فكرة التثليث. أما في حالة قول، إن الآلهة ثلاثة والرابع جوهر ليس إلهاً، فانه يؤدي إلى انعدام الفرق بين أن نقول بوجود اقانيم ثلاثة وجوهر لها ولكنه لا يجمعها وبين أن نقول ثلاثة اقانيم وجوهر جامع لها. مما يعني أن وجود الرابع وعدمه سواء، وإثباته كنفيه. إضافة لذلك إذا كان الإقرار بان الرابع مع الثلاثة هو ثلاثة فقط، فلم لا تكون الثلاثة واحداً؟ ولكن ماذا يعني كون الجوهر غير الاقانيم، إنه يعني إما انه مخالف أو موافق لها؟ فإذا كان موافقا لها حينئذ ينبغي أن يكون الجوهر اقنوما مثلها، وان يكون الجوهر ابنا من حيث وافق الابن ويكون روحا من حيث وافق الروح ويكون اقنوما لجوهر خامس (آخر) كما أن الاقانيم خواص لجوهر. وبالتالي يجب أن تكون نفسه مباينة المعنى مختلفة من حيث اشتبهت اقانيم مختلف المعاني، وان يكون ابن نفسه وروح نفسه، لأنه مثل ابنه وروحه لان جوهرها من جوهره وإنما يخالفها في الاقنومية. ولا يعني ذلك، كما يقول الباقلاني، سوى أن الجهة التي وافقتها بها (الجوهرية) هي نفسها الجهة التي خالفها بها (الاقنومية)، أي أن الجوهر والاقنومية شئ واحد. وإذا كان الأمر كذلك فلم إذن يجري إنكار أن يكون الجوهر اقنوما لجوهر آخر ولنفسه. أما في حالة افتراض أن جهة الاختلاف هي غير جهة الافتراق (أي الاقنومية والجوهرية)، حينذاك يجب أن يكون هناك خلاف ثابت بين الجوهر والاقانيم في الاقنومية، وان يكون ذلك الخلاف لا يعدو أن يكون جوهرا أو عرضا، وإلا وجب أن يوافقها بنفسه

في الجوهرية ويخالفها بنفسه في الاقنومية. إذا كان ذلك ممكنا، فانه سوف يؤدي إلى تهافت في المنطق يقوم في أن اتفاق الشيئين هو خلافهما، وان يكون قدمه حدثه، وان يكون قديما محدثا لنفسه، كما يستنج الباقلاني. أما في حالة مهاجمة الملكية للإسلاميين أو بصورة أدق لبعض فرق الكلام القائلة بان صفات الله ليست موافقة له ولا مخالفة له، وبالتالي تسقط انتقادات الإسلاميين لعقائد النصرانية الملكية، وبالأخص ما يتعلق منها بعدم موافقة الجوهر للاقانيم وعدم مخالفتها، فان هذه الردود لا صدق فيها، لأننا نرد عليهم بسبب قولهم أن الجوهر غير الاقانيم. أما نحن فلا نقول أن الله غير صفاته. وحتى لو نقول إن الله مخالف لصفاته في معناها، بمعنى انه يجوز عليه ما يستحيل عليها وانه لا يسّد مسّدها ولا ينوب منابها، لم يدخل علينا مثلما يلزمهم من كون المتفق بنفسه مختلفا بنفسه وكون جهة الاتفاق هي جهة الاختلاف. وذلك لأننا لا نزعم إن الله موافق لصفاته في جهة من الجهات. أما النصارى فانهم يزعمون أن الجوهر موافق للاقانيم بالجوهرية، أي انه موافق لها بنفسه ومخالف لها أيضا في الاقنومية بنفسه[٤٧٢]. أما في حالة قولهم انهم لا يقولون إن الجوهر موافق للاقانيم ولا مخالف لها، فليس ذلك سوى مراوغة، إذ ليس الاتفاق والاختلاف هنا سوى أن يحلّ محلها أو لا يحل محلها. من كل ما سبق نستطيع أن نتوصل، كما يقول الباقلاني، إلى ضعف المنطق، بل وغيابه في أفكار النصرانية وعقائدها. إلا أنها تبدو اقل تشويها للمنطق وبالتالي اقل إثارة مقارنة بما في آراء الملكية عن الاتحاد.

إننا نفهم من فكرتهم عن اتحاد الكلمة بالجسد هو أن الاثنين صارا واحدا، وصارت الكثرة قلة وصارت الكلمة وما اتحدت به واحدا. وفي انتقاده لهذا الفكرة يقول الباقلاني بأنه إذا جاز أن يتحد القديم بالمحدث فيصيران واحدا وقد كانا واحدا (من قبل) شبيه بان يصبح رطلٌ من الماء وآخر من الخمر رطلا واحدا! وشدد الباقلاني على إبراز منافاة العقل في فكرة الملكية عن اتحاد الابن بالإنسان الكلي (الجوهر الجامع لسائر أشخاص الناس) لكي يخلص الجوهر الجامع سائر الناس من المعصية. فهو إذ اتحد بالإنسان الكلي صار معه واحدا. غير أن ذلك يستلزم الإقرار بان الجوهر الكلي يصير جزئيا وأقنوما واحدا، لان الابن هو أحد الاقانيم. فإذا صار عند الاتحاد بالإنسان الكلي شيئا واحدا وجب أن يكون كليا جزئيا وهذا مستحيل، كما يقول الباقلاني[٤٧٣].

لكن الباقلاني لا يقف عند هذه الحدود، بل يتعداها لكشف منافاة العقل في موقف الفرقة النصرانية هذه من مريم وعلاقتها بالمسيح. وينطلق من السؤال البسيط القائل، بأنه كيف يمكن أن تولد مريم الابن دون الأب والروح القدس؟ وذلك لأنه غير مباين لهما ولا ينفصل عنهما حسب تصورات الملكية. فيكون المتحد بالجسم حملا في بطن مريم، بينما الأب والروح القدس والجوهر الجامع للاقانيم لا في بطنها، وهما مع ذلك متباينان ولا منفصلان مما هو حالّ في الجسد في بطن مريم. ومن ثم كيف يمكن أن يكون غير المنفصل وغير المتميز عن الذات مولودا منه وغير مولود منه؟ وإذا قالوا بان مريم إنسان كلي، فهو مجرد جهل. إذ ما هو سبب إنكار أن يكون كل ذكر وأنثى من الناس إنسانا كليا؟ ثم ماذا يعني الإنسان الجزئي؟ ومن هو الإنسان الجزئي؟ فعلى قول الملكية النصرانية يمكن أن

يكون كل جزئي كليا. وإذا اقروا بان مريم إنسان جزئي حينذاك يظهر السؤال التالي: أليس الإنسان الذي ولدته هو الذي اتحد الابن بولادته؟ فان أجابوا نعم، حينذاك يظهر سؤال آخر حول ما إذا كان هذا الإنسان كليا أم جزئيا. فان قالوا جزئياً فهو تنازل عن اتحاد الابن بالإنسان الكلي الذي أراد خلاصه وصاروا إلى قول اليعاقبة (النسطورية). وان قالوا هو كلي فكيف يمكن لهذا الكليّ أن يكون من الجزئي(مريم)؟

ويعتقد الباقلاني، بان هذه المتناقضات هي ليست أفكاراً بقدر ما هي طرافة، لأنها تؤدي إلى القول، بان عدم مريم لا يعدم الإنسان الكليّ[١٧٤]. فالجوهر الكليّ، وكل ما هو كليّ، حسب تعاليم الملكية لا يصح ولادته ولا أن يحويه مكان، بينما المولود من مريم كان في بطنها، وكان مكانه منها حاويا له، فكيف يكون كليا؟ فان جاز أن يكون الكليّ ابن الجزئي، فلم لا يجوز أن تكون مريم ابنة عيسى المولود منها؟[١٧٥]

أما آراء اليعقوبية والنسطورية، فانهما لا تقلان تناقضا عن سابقاتها. فهما تنتجان تناقضات إضافية لا يمكن حلها. فكلاهما ينطلقان من أنه لا جوهر بغير الاقانيم. وكلاهما يردان بالإيجاب على السؤال أليس الجوهر، بوصفه غير مختلف من حيث كان جوهرا، ومن حيث لم يكن معدودا، ومن حيث هي خواص مباينة المعنى، ومن حيث هي معدودة، ومن حيث هي اقانيم، ومن حيث أن الابن منها تدرّع واتحد بجسد المسيح دون الروح؟ لكن إذا كان الجوهر هو الاقانيم، والاقانيم مختلفة معدودة متباينة في الاختصاص، منها المتحد وهي نفس الجوهر، فنفس الجوهر إذا مختلفة معدودة متباينة متحدة بناسوت المسيح يفترض أن تكون نفس الجوهر الذي ليس بمعدود ولا مختلف ولا متحد، كما أن

عدم تباين المعنى هو نفس المختلف المعدود المتباين لمعنى المتحد. وهو جهل يعارض قولهم في الجوهر، كما يقول الباقلاني.

أما أفكار اليعقوبية عن الاتحاد فهي الأخرى لا تصمد أمام النقد العقلي. وذلك لأنه لو جاز أن ينقلب ما هو ليس بلحم ودم(بحد ذاته) وما هو مخالف للدم واللحم (بحد ذاته) لحما ودما، فلم لا يجوز أن تنقلب الكلمة (التي تخالف بحد ذاتها المحدثات، وليست محدثة بحد ذاتها) محدثة بالاتحاد، فيصير القديم (بذاته) بالاتحاد محدثا عند اتحاده كما صار لحما ودما عند اتحاده؟ ولم لا يصير المحدث (بحد ذاته) قبل اتحاد القديم به قديما عند اتحاد القديم به فيخرج عن أن يكون لحما ودما عند اتحاده في المتحد به، فتصير الطبيعتان واحدة ويصير ما ليس بلحم ودم لحما ودما، وما هو لحم ودم غير لحم ودم[٤٧٦]؟

كما وجه الباقلاني انتقاده العقلي اللاذع لفكرة الاتحاد أو ظهور الكلمة وتدرعها بالهيكل. وبغض النظر عن تباين الاتجاهات النصرانية في العبارة، فانهم يشتركون جميعا في مواقفهم من الاتحاد. فأغلبية النصارى تعتقد بان الاتحاد هو المخالطة والممازجة كالماء والخمر والماء واللبن. وفي معرض رده على فكرة الاتحاد النصرانية ينطلق الباقلاني من القول، بأنه لو جاز على الكلمة الحلول في الجسد المخلوق ومازجتها له، مع كونها قديمة، فما هو دليل إنكار اجتماعها مع الجسد ومماستها له؟ وإذا كانت المخالطة ممكنة، فلم لا يجوز عليه الظهور والكمون والحركة والسكون؟ وإذا كان ذلك ممكنا فما هي علة إنكار أن يكون سائر الأجسام المماسة المختلطة المتحركة الساكنة قديمة أيضا؟ وما الذي جعل من هذه الكلمة القديمة أولى منها بالمحدث؟ وما الذي جعل الأجسام بالحدوث أولى من الكلمة؟

أما الاتجاه القائل، بان الممازجة هي على سبيل ظهور صورة الإنسان في المرآة وكظهور نفس الخاتم في الشمع، فهو تعبير لا معنى له، كما يقول الباقلاني. إذ لا يظهر الوجه في المرآة ولا صورة مثله ولا ينتقل الوجه إليها ولا يوجد على صفحتها ولا هو ممازج لها. كل ما في الأمر، أن الإنسان يدرك وجه نفسه عند مقابلة الأجسام الصقيلة بادراك يحدث له بجري العادة بانعكاس الشعاع. والشيء نفسه يمكن قوله عن الخاتم والشمع. إذ أن الظاهر في الشمع شئ مثل نقش الخاتم وهو غيره، أي انهما غيران، يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر.

أما الاتجاه الذي ينظر إلى الاتحاد بوصفه غير ممازجة ولا مخالطة كالقول، بان الله في السماء وليس بمماس لها ولا مخالط، فان فكرته "باطلة ولا معقولة، وذلك لان الله ليس في السماء ولا هو مستو على عرشه بمعنى حلوله"، كما يقول الباقلاني. وذلك لأنه لا يعقل الحلول إلا مماسة وملاصقة. وهي من صفات الأجسام، بينما كلمة الله، كما تقول النصارى، ليست بجسم. لهذا لا يجوز عليها الاتحاد والحلول في الأماكن[٤٧٧].

ثم ينتقد الباقلاني فكرة الحلول والاتحاد، بوصفها فعلا. إذ تعتقد الاتجاهات النصرانية على أن الاتحاد فعل من الأفعال صار به المتحد متحدا والمسيح مسيحا. آنذاك يظهر السؤال التالي: هل لهذا الفعل فاعل أم لا ؟ والنصارى تنفي هذا الفاعل. آنذاك يظهر السؤال التالي: ما هو سبب إنكار أن تكون سائر الأفعال والحوادث لا فاعل لها ؟ أما إجابة، كون الاتحاد هو مجرد فعل لفاعل فعله وكان به متحدا، فإنها لا تزيل السؤال، بمعنى من هو فاعله؟ هل هو الجوهر الجامع للاقانيم دون الاقانيم، أم الاقانيم الثلاثة دون الجوهر، أم هو والثلاثة اقانيم، أم

الفاعل له واحد من هذه الاقانيم الثلاثة؟ فإذا كان الجوهر العام الجامع للاقانيم يستلزم أن يكون الجوهر هو المتحد بالجسد والإنسان الكلي أو الجزئي حسب تعبير الاتجاهات النصرانية. لان المتحد، كما تقول النصارى، هو من فَعَلَ الاتحاد، وبالتالي يجب أن يكون هو الإله المستحق للعبادة لأنه هو الفعال لها. وإذا كان الجوهر والاقانيم هما اللذان يفعلان الاتحاد، فوجب أن يكون الجوهر والاقانيم الثلاثة متحدين بالإنسان. ولا معنى للقول إن الابن هو وحده المتحد دون الأب والروح ودون الجوهر العام الجامع للاقانيم. وإذا كان فعل الاتحاد من جانب الاقانيم دون الجوهر، فانه يلزم أن يكون الروح متحدا أيضا وألا يكون الابن وحده من خواص الجوهر متحدا. أما الفكرة القائلة، بان الابن وحده هو فاعل الاتحاد، ولانفراده بفعل الاتحاد كان متحدا دون الروح، فإنها تزيد الالتباس اكثر مما تزيله. ففي حالة إجازة انفراد الروح بحادث، وبالتالي انفراد كل اقنوم من الاقانيم بعوالم وأفعال لا يقوم بها غيره، سوف يؤدي إلى اختلافهم وتعارضهم. فإذا كانت الاقانيم قادرة على الفعل مثلما هو الحال بالنسبة للجوهر الجامع، فلم صار جامعا لها وان تكون هذه الاقانيم خواصّ له أولى من أن يكون هو خاصا لها وهي جامعة له فيكون اقنوما من اقانيمها[٤٧٨]؟

من كل ما سبق يتضح، بان الباقلاني حاول مناقشة أفكار الاتجاهات النصرانية الكبرى من اجل إظهار الضعف المنطقي في بنائها العقائدي. ففكرة الاتحاد مثيرة للالتباس ومليئة بإشكاليات يصعب حلها منطقيا. فالفكر النصراني بمجمله لا يستطيع أن يفسر منطقيا كيفية اتحاد الكلمة بجسد المسيح دون الأب والروح، لا سيما وانه يقر بأنه غير

مباين لهما ولا منفصل عنهما. وإذا جاز ذلك فلم ينكر أن يكون الماء الممزوج بالخمر مشروبا دون الخمر أو الخمر مشروبا دون الماء وان كانا غير منفصلين ولا متباينين؟ ومن ثم لماذا ينكر أن يكون الأب والروح متحدين بالمسيح كما أن الابن متحد به؟ أما الرد النصراني القائل، بان الكلمة إنما اتحدت بالإنسان الكلي في الجزئي الذي ولدته مريم، فانه يؤدي إلى أن يكون الأب والروح متحدين بالكليّ في الجزئي الذي ولدته مريم. وكان المقصود النهائي من أسئلة الباقلاني هو إثارة السؤال العام عن الكيفية التي يمكن أن يكون الابن متحدا بما اتحد به من كلي أو جزئي دون الأب والروح، وهو غير مباين لهما ولا منفصل عنهما[٤٧٩]؟ ثم إن الاتحاد لابد أن يجري في مكان أو لا في مكان. فإذا كان ممكنا لا في مكان، فليس بين الكلمة وبين الجسد المولود من مريم ولا بينه وبين سائر أجساد الناس، ولا مزية لجسد عيسى ومريم، إذ لم يكن للابن اتحاد به ولا بغيره. من هنا فان القتل يصح على الجسد لا على المسيح والابن، لان الجسد الذي لا اتحاد للابن به ليس بمسيح، فكيف يكون المسيح مقتولا مصلوبا؟ وان كان اتحاد الابن بالكليّ، أي اتحاد في مكان هو الجسد الذي ولدته مريم أو أي جسد آخر، فأن ذلك يعني انحصار الكلي في الجزئي وهو ما ينافي العقل والحس[٤٨٠]. ثم كيف يمكن حل معضلة بقاء اتحاد الابن بالجسد في حال صلبه وقتله؟ وهل هو باق أم لا؟ ففي حالة بقاء الاتحاد، فان المسيح الذي مات يعني انه مكون من طبيعتين (لاهوت هو الابن وناسوت هو الجسد). ذلك يلزم أن يكون الله القديم قد مات كما قتل وصلب، لان الصلب هو جواز الموت. وإذا صار الابن عند القتل ميتا لم يجز آنذاك أن يكون إلها، ولو جاز ذلك لجاز موت الأب

والابن. أما في حالة عدم الإقرار بالاتحاد عند الصلب، آنذاك ينبغي ترك الاتحاد والإقرار بان المقتول ليس مسيحا، لان الجسد عند انحلال الاتحاد ومفارقة المتحد به ليس بمسيح. بهذا لا معنى لقول إن المسيح صلب وقتل. وأخيرا من أين للنصارى الإجماع على فكرة اتحاد كلمة الله بجسد المسيح وما هو مستندهم بذلك؟ ففي حالة الاستناد على "المعجزات"، فإنها في نهاية المطاف أفعال الله كما هو الحال بالنسبة للأنبياء الآخرين. لان المسيح الذي تتكلم عنه الأناجيل هو مجرد نبي من الأنبياء. فهو يترجى الله ويدعوه بكلمات "يا أبي! أدعوك كما كنت، أدعوك تستجيب لي، وإنما أدعوك من اجل هؤلاء ليعلموا"، أو "يا أبي أنا أحمدك" أو ما قاله عند موته "إلهي! إلهي!" (هالوليا). ذلك يعني انه يدعو الله كما يدعوه الآخرون. إضافة لذلك تحتوي الأناجيل على الكثير من العبارات التي تصفه عبدا لله كما في قول المسيح "إني عبد الله وأرسلت معلما"، و"كما بعثني أبي فكذلك ابعثكم، عمدّوا الناس وغسّلوهم باسم الأب والابن والروح القدس"، و"اخرجوا بنا من هذه المدينة، فان النبي لا يكرم في مدينته". أما الكلمات التي تدعوه إلها، فإننا نعثر على أمثالها في التوراة مثل أن موسى هو اله هارون واله فرعون بمعنى مدبر له وآمر له. أما القائلون بأنه لا يشبه الأنبياء لأنه ولد من دون حمل، فان آدم أحق منه بذلك. أما القول المنسوب له "أنا وأبي واحد، ومن رآني فقد رأى أبي"، فيمكن تفسيره أن من أطاعني أطاع أبي، أي معلمي الحكمة. أما رؤيته فبمعنى كأنه شاهده وسمع كلامه وأمره ونهيه. وهو تأويل لابد منه، كما يقول الباقلاني. لأنه لو كان هو وأبوه واحداً لكان الحمل والقتل والصلب والأكل والشرب جاريا على الأب أيضا[٤٨]. أما

كلمة "أنا قبل إبراهيم"، فما المانع من تأويلها أن كثيرا من ديني وشرعي كان متعبدا به مشروعا قبل إبراهيم على لسان الرسل؟ أو بمعنى انه مكتوب عند الله في علمه؟ وذلك لأنه لا يجوز إثبات الربوبية بجسد أو أكل الطعام والمشي في الأسواق، كما يقول الباقلاني.

لقد كان انتقاد الباقلاني للأفكار النصرانية يجري ضمن تقاليد النقد العقلي المميز لعلم الكلام الإسلامي، وبالأخص في مدارسه المعتزلية والاشعرية. ويتضح ذلك من خلال إبراز التهافت المنطقي في آراء وبراهين الاتجاهات النصرانية وكذلك في نقد التشبيه والتجسيم. وهو انتقاد ميز تقاليد علم الكلام والاعتزال منه بالأخص فيما يتعلق بهذين الجانبين. بعبارة أخرى، إن الأسلوب النقدي للباقلاني كان اقرب في روحه إلى تقاليد المعتزلة. وشأن كل انتقادات علم الكلام آنذاك كانت موجهة في نفس الوقت للدفاع عن العقائد الإسلامية.

وبغض النظر عن الدوافع المباشرة والغاية العملية من وراء انتقاد الباقلاني لعقائد اليهود والنصارى وغيرهما من الأديان، فإنها أدت إلى شحذ الذهن النقدي، وبالتالي إلى كسر تدريجي لحدة أسنان الوعي اللاهوتي نفسه. ومن ثم كانت تساهم بصورة غير مباشرة في توسيع وترسيخ الرؤية العقلية والثقافية للانفتاح الديني والفكري. وذلك لأنها كانت تعمل موضوعيا على تغلغل أولوية وجوهرية بل وسمو الفكرة المجردة ونموذجها العقلي. ووجد ذلك تعبيره بصورة "غير واعية" في الاستعمال الواعي للباقلاني لأدوات الخصم في الجدل الفكري، عندما قال على أن من الممكن استعمال انتقادات وأساليب اليهود والنصارى المعادية الإسلام بالضد منهم. وهو شئ يمكنه تطبيقه في الموقف من علم الكلام الإسلامي والدين الإسلامي نفسه.

وشكلت حصيلة الأساليب التي نظمها الباقلاني في انتقاده لأراء وأفكار المدارس اللاهوتية والفلسفية لمختلف الأديان الخزين الذي وظفه إمام الحرمين الجويني في كتاباته المتعلقة بهذا الجانب، وبالأخص في (شفاء الغليل من بيان ما وقع في التوراة والأناجيل من التبديل). أي انه لم يقف عند حدد النقد اللاهوتي المباشر عن نماذج "التحريف" في كتب اليهود والنصارى، بل ويتعدى ذلك إلى كشف الفروق والتباين بين نسخ التوراة نفسها عند كل من اليهود والنصارى. ووضع هذه المقدمة في انتقاده العقلي لهما، والقائل، بان سبب ذلك يقوم أولا وقبل كل شئ في تقليدهم الأعمى وأخذهم للحجج تقليدا من غير "امتحان الفكر وتدقيق النظر في تصحيح مقدماتها"[٤٨٢]. إضافة لذلك أن تسمية التوراة نفسها لا علاقة لها بالنصرانية، رغم تحولها لاحقا الى مصدر من مصادر النصرانية. فقد كتبت قبل بعثة المسيح بحوالي ٥٤٥ سنة، أي قبل أن يوجد نصراني واحد على الأرض. من هنا إمكانية تحريفها، كما يستنتج الجويني.

وقد اعتبر الجويني "حب الرياسة" أحد الأسباب التي يمكنها ان تفسر لنا إمكانية التحريف المشار إليه أعلاه. لاسيما وانه كان على الدوام أحد الأسباب الكبرى للفتن وقتل الآباء والأبناء ووقوع الحروب وتبديل الرحمة بالقسوة. وهو أيضا سبب قلب الحقائق، بل انه من أخص صفاتها، كما يقول الجويني. فالنصارى تقول بتحريف اليهود للتوراة، لأنها تضمنت على إخبار بمجيء المسيح. واليهود تقول بان النصارى حرّفت التوراة. ذلك يعني انهما كلاهما يؤكدان على تحريف التوراة. وهو أمر يمكن رؤيته على مثال اختلاف وتباين وتناقض النصوص المتداولة عندهما. وهو دليل يبرهن على أن هذه النصوص التي عندهما ليست إلهية، كما

يقول الجويني. وعندما ننتقل إلى الأناجيل فإننا نرى الاختلافات الجلية أيضا بصدد شخصية المسيح. ففي قضية الصلب نرى الاختلاف جليا بين النصوص التي يوردها إنجيل لوقا مقارنة بإنجيل متى ومرقش[٤٨٣].

مما سبق يتضح، بان نقد الأديان في الثقافة الإسلامية كان جزءا من بحثها عن اليقين. وذلك لان هذه الانتقادات جرت ضمن إطار التأسيس للتوحيد الحق. إذ لم يكن اهتمامها موجها من اجل الكشف عن التوثيق والتدقيق في المصادر بقدر ما كان موجها من اجل بيان طبيعة الابتعاد عن ماهية الحق كما جرى ادراكه ضمن مفاهيم التوحيد الإسلامي. ولم يعن ذلك أنها أهملت تأمل وتتبع المصادر التاريخية، بقدر ما أنها وضعت أولوية اهتمامها في التدليل على أن اليقين الحقيقي يفترض كحد أدنى القبول بالعقائد الكبرى التي بلورها الإسلام عن التوحيد، باعتبارها تجسيدا معقولا له.

* * *

النقد العقلي للأديان

تأسيس الوحدانية الإسلامية

لم يقف نقد الأديان في الحضارة الإسلامية عند حدود تعريتها اللاهوتية والحكم عليها بمقاييس القبول والرفض. كما تجاوز هذا النقد الحكم عليها بمعايير الوحدانية الإسلامية فقط. وهي عملية كانت تعكس تراكم عناصر التسامح الديني بالقدر المعقول في تراث الواحدية الثقافية الإسلامية. وهو تراكم أخذت معالمه بالبروز فيما يمكن دعوته بالنقد الفلسفي اللاهوتي والدراسة الثقافية للأديان، باعتبارهما تيارين ومستويين في التعامل مع الأديان الأخرى ساهما تدريجيا في وضع الصيغ الأولوية لمنظومة فكرية عن تعايش الأديان ووحدتها. ومن ثم إمكانية تحرير الأديان جميعا من النفسية الجزئية للدين وتحولهم جميعا إلى جزء من الثقافة العامة. ومن الممكن أن نتخذ من ابن حزم نموذجا للتيار الأول ومن الشهرستاني نموذجا للتيار الثاني.

يقدم ابن حزم الظاهري لنا في كتابه (الفصل بين الأهواء والملل والنحل) أحد النماذج الرفيعة للرؤية النقدية والمتفحصة في الموقف من الأديان والنصوص. فهو يقدم لنا فيما ينتقده نموذجا للرؤية اللاهوتية العقلية والأسلوب الفلسفي والعلمي التحليلي. وينطلق في انتقاده

لليهودية والنصرانية من تحليل مكوناتهما الفكرية وعقائدهما الأساسية وبراهينهما اللاهوتية والفلسفية من اجل كشف تهافتهما المنطقي وتناقضاتهما العديدة. ومن ثم للتدليل على انه لا قدسية في النصوص التي يستندون إليها.

فعندما يتناول الاتجاهات اليهودية الخمس الأساسية وهي السامرية والصدوقية والعنانية والربانية والعيسوية، فانه يبرز اختلافاتها العديدة. فالسامرية تعتبر نابلس مدينتها المقدسة، ولها توراتها الخاصة. وهي لا تقر بنبوة ما بعد موسى ويوشع بن نون. بينما الصدوقية، التي كانت بجهة اليمن، تؤكد على أن العزير ابن الله. أما العنانية (جماعة عنان الداوودي)، فانها تتمسك بالتوراة وكتب الأنبياء وترفض ما يقوله الأحبار. في حين أن الربانية هي فرقة أحبار اليهود، وهي فرقة جمهور اليهود وعوامهم. أما العيسوية (أصحاب عيسى الأصفهاني) فإنها تقر، مقارنة بالفرق اليهودية الأخرى، بنبوة عيسى ومحمد. ويعتبرون عيسى نبيا من اليهود، أما محمد فنبي لبني إسماعيل والعرب.

ويشير ابن حزم إلى قسمة أخرى لليهود مبنية على أساس من يقر بإمكانية نسخ الشريعة وممن يرفضها. ويعتبر ابن حزم من يرفض فكرة نسخ الشرائع هم اولئك الذين يبنون علمهم وعملهم على التقليد فقط. وذلك لان كل شئ في الوجود عرضة للتغير والتبدل. والشرائع أيضا تخضع للتغير والتبدل. والذين لا يعترفون بنسخ الشريعة المترتب على التغير الطارئ والمتبدل في الوجود، فان التوراة نفسها تحتوي على الكثير منه. فإننا نرى يعقوب يتزوج من لَيًا وراحيل ابنتي لابان وهو محرم في شريعة موسى[١٨٤]. والتوراة تقول بأنه لا يخدم في بيت المقدس

إلا بنو لاوي بن يعقوب، بينما يقول اشعيا، ان الفرس يخدمونه أيضا[485]. وفيما لو تتبعنا الحوادث والوقائع، فإننا نراها تؤيد ما نقوله، كما يقول ابن حزم. فعندما دخل المسلمون المقدس كان هناك مختلف الأقوام والشعوب والأديان، بمن فيهم الفرس. ومع أن التوراة وكتب الأنبياء لا تحتوي على فكرة منظومة واضحة المعالم عن النسخ، إلا أن فيها ما هو أشنع من ذلك مثل فكرة البداء، أي الفكرة التي تقول، بان الله يغير رأيه وما قضى به بطلب من الإنسان (النبي). ولم يقف ابن حزم عند إظهار التناقض بصدد الموقف من قضية النسخ عند اليهود، بل وكشف تناقضات التوراة والكتب اليهودية الأخرى. وكتب بهذا الصدد يقول، بان ما يسعى إليه بهذا الصدد هو كشف التناقضات الجلية التي لا مجال للمراوغة النظرية فيها، أي الأشياء التي لا يمكن تأويلها المفتعل. ويستند في ذلك إلى الكتب التي هي واحدة عند كل فرق اليهودية. ويبدأ من فكرة الخلق، التي وجد فيها صيغة مبتذلة وأسطورية لا يهضمها العقل السليم. والشيء نفسه يمكن قوله عن أعمار الناس والأنبياء، التي تبلغ أحيانا عددا من السنين لا يطيقه الحس ولا العقل ولا الواقع. تلك الأعمار التي تتجاوز الأربعمائة والستمائة والألف! وهي أخبار لا يتقبلها سوى ضعفة العقول والعجائز، كما يقول ابن حزم[486]. وكذلك الحال بالنسبة للأخبار المتعلقة بولادة النسل لرجال تجاوزت أعمارهم الثلاثمائة سنة والخمسمائة، كما هو الحال بالنسبة لنوح.

كما تحتوي التوراة على تناقضات عديدة تشكل بمجموعها دليلا على افتقاد من كتبها لأبسط معارف الحساب. إننا نعثر فيها على لسان إبراهيم قوله، بان شعبه سوف يتعرض للاستعباد أربعمائة سنة، بينما

يتوصل ابن حزم بعد تدقيقه الأرقام إلى أن عددها حسبما موجود في التوراة هو ٢٣٩ عاما[٤٨٧]. كما كشف ابن حزم عن عشرات الأمثلة المريعة لمفارقات واختلاف الأرقام والتواريخ للبرهنة على عدم دقتها وبالتالي على جهل مؤلفيها بقواعد الحساب البسيط. والشيء نفسه يمكن قوله عن "المعطيات الجغرافية" الواردة في خلق الجنة مثل المعلومات المتعلقة بالأنهار الأربعة وهي النيل وجيحون ودجلة والفرات، التي دعاها ابن حزم بالكذب الفاحش، ودليل على أن كاتبها لا يعرف ابسط المعلومات الجغرافية، إضافة إلى تفاهة تصويرها وخلله. ولا سبيل لمعرفة ذلك سوى أن اتباع التوراة من اليهود وغيرهم يأخذون بما فيها على سبيل التقليد الأعمى. وهو حكم بناه ابن حزم ليس فقط على أساس التحليل والدراسة الموضوعة والنقدية لما في التوراة وكتب العهد القديم، بل وعلى أساس احتكاكه المباشر بيهود الأندلس. وكتب بهذا الصدد يقول، بأنه عاشر كثيرا منهم وجادلهم واستمع إلى أحاديثهم "الغاية في الطرافة". وتوصل في نهاية المطاف إلى حكم يقول، بانه على كثرة ما شاهد منهم، ما رأى منهم قط متحريا للصدق إلا رجلين فقط[٤٨٨].

ثم ينتقل ابن حزم لمناقشة "المعطيات التاريخية" في التوراة، التي تكشف عن سخافتها أمام الحس والعقل والواقع والتاريخ. والشيء نفسه يمكن قوله عن "معجزات" أنبيائهم. فالتوراة تشير إلى ما يسمى بتحول الماء في مصر إلى دم. وإذا كان الأمر كذلك فكيف عاش البشر يا ترى؟ ثم نعثر فيها على ظاهرةٍ لا يقبلها العقل، مثل موت جميع دواب المصريين في حين لم تمت ولا دابة واحدة لليهود! وان عدد المدن تصل إلى أربعمائة مدينة هو أمر لا يعقله المرء في ارض على تفاهة صغرها، بل

هي أرقام لا نعرف مثيلاً لها حتى في أوسع الممالك وأضخمها على مر التاريخ[٤٨٩]. والشيء نفسه يمكن قوله عن عدد الأولاد الذي يصل في عائلة واحدة إلى عشرات الآلاف في ثلاثة أجيال! حيث وجد ابن حزم فيه نتاجا لخيال مريض يشبه تقززهم من المن والسلوى ومطالبتهم موسى بالقرع والبصل والكراث والثوم. وعلق على ذلك قائلا "انهم يطلبون ما تشبه رائحته في الروائح عقولهم في العقول"[٤٩٠].

كل ذلك يشير إلى أن ما في كتبهم هو من وضعهم، وبالتالي لا قدسية فيها. لان كل ما فيها ينفي مصدرها الإلهي ووحيها النبوي. وبغض النظر عن أن ابن حزم يفرق بين التوراة وبين الكتب الأخرى المضافة إليها، فانه مع ذلك يجد فيما ينسب إلى موسى فيها مجرد كلمات سجلت لاحقا ونسبت إليه، كما هو الحال على سبيل المثال في الكلمات القائلة بانه لا "يعرف قبره ادمي إلى اليوم". إذ كيف يمكن لميت أن يتكلم حول موته!؟ أو ما تورده التوراة عن إخبار يوشع بن نون لسليمان بفناء بيت المقدس، بينما عاش يوشع قبل سليمان بمئات السنين. أما تأويل هذه الكلمات فهو مجرد افتعال لا غير، كما يقول ابن حزم[٤٩١].

إلا أن وضع الكتب اليهودية المتأخر ونسبها إلى أنبيائهم ومن ثم "تحريف" اصلها "الإلهي" يتجلى بصورة نموذجية في أكاذيب اليهود على أنبيائهم. إذ يبدو أنبياؤهم فيها نموذجا للكذب والخديعة والدجل والمكر والدعارة والسفاهة. فنرى النبي لوط ضحية سكره بحيث يضاجع بناته، ويعقوب يخدع أباه يقوله له انه ابنه البكر عيسو واخذ منه ما أراد وجلس معه يأكل من صيده. وقد دعاها ابن حزم بأربعة كذبات في لحظة واحدة على لسان نبي! وهي كذبات لا يقوم بها رجل عادي حتى تجاه أعدائه، فما

بالك من نبي لأبيه! أو ما تحتويه التوراة من صراع بين يعقوب مع الله، الذي بسببه سمي "اسرائيل"، أي مصارع الله. ولا حقيقة في قول من حاول تأويل ذلك انطلاقا من أن المقصود بذلك هو انه صارع الالوهيم (الملك)[٤٩٢]. أو أن يعاقب يوشع بن نون رجلا وأهله ويحرق مواشيه لسرقة قام بها. إذ لا يمكن لنبي أن يعاقب من لا ذنب له (الأهل والمواشي)[٤٩٣].

لكن "الطامة الكبرى" تقوم في إفراط اليهود بالتشبيه والتجسيم، الذي شق لنفسه الطريق لاحقا إلى النصرانية. وقد اعتبر ابن حزم ذلك نتيجة لتغلغل اليهود فيها ودس محرفيهم إليها. فالتوراة هي نموذج للتجسيم والتشبيه بدءا من قولهم، بان الله خلق آدم على مثاله وانه صار "كواحد منا" وانتهاء بمختلف نماذجهما الفجة. كما تشير التوراة إلى رؤية إبراهيم لثلاثة نفر وسجوده لهم ومخاطبتهم بالعبودية. ومع أن النصارى لا تأخذ بها، إلا أن ابن حزم يؤكد على رؤيته بنفسه لذلك في كتبهم، باعتبارها إشارة ورمزاً إلى التثليث القادم[٤٩٤]. غير أن النصارى تجعل البنوة لله في شخص واحد أما اليهود ففي كل أولادهم[٤٩٥]. إذ تعثر في المزامير على كثيرة هائلة من مفاهيم التشبيه والبنوة، كما هو الحال في المزمور الأول "أنت ابني. أنا اليوم ولدتك"، وفي المزمور الثامن والثمانين "داود يدعوني والدا، وأنا جعلته بكر بنيّ"، الذي يقابله في النص النصراني "هو يدعوني أبي أنت، الهي وصخرة فلاحي، أنا أيضا اجعله بكرا أعلى من ملوك الأرض". بل أن النصارى تبدو اكثر "معقولية" في ما يتعلق بالبنوة وأمثالها من التجسيم مقارنة باليهود الذي جعلوا لله أزواجا. وقد وجد ابن حزم في انتشار أفكار التجسيم والتشبيه في اليهودية أحد الأسباب الجوهرية لفاعليتها في النصرانية.

وذلك لأنها أخذت بكل التصورات الفجة من اليهودية وأدمجتها في "كتابها المقدس"، كما في قبولها على سبيل المثال الفكرة اليهودية "الله يدهن أبناءه بزيت الفرح" ووضعها في النص النصراني بمزمور "مسحك الله إلهك بدهن الابتهاج" ونماذجها العديدة في الأناجيل. كما نعثر في التوراة وكتب اليهود الأخرى على تشبيه لله بالحيوانات، كما هو الحال في المزمور السابع والسبعين "الرب قام كالمنتبه من نومه كالجبار الذي يعتريه أثر الخمار كما يقوم الجريش"، الذي يورده النص النصراني بعبارة "فاستيقظ الرب كنائم جبار معبّط من الخمر". واستغرب ابن حزم جرأتهم على تشبيه الله بالسكران وهو اتعس حالا عقلا وجسدا من أي كان! ثم ما الجريش أن لم يكن ثورا من الثيران بقرن في وسط رأسه؟! كما تمتلئ كتب اليهود بالشرك مثل "الله قائم في جمع الله، في وسط الآلهة يقضي" وامثالها.

كل ذلك يبرهن على أن كتب اليهود مشحونة بالتشبيه والتجسيم والشك[٤٩٦]. ووضع هذه المقدمة في نقده لكتب اليهود الأخرى مثل "نشيد الإنشاد" (شعر الأشعار) المنسوب إلى سليمان كذبا كما يقول ابن حزم. إذ ليس "شعر الأشعار" هذا سوى "هوس الاهواس"، لانه كلام "أحمق لا يعقل ولا يدري أحد منهم مراده". فهو مرة يتغزل بذكر ومرة بأنثى ومرة يأتي منه بلغم ومرة كالمصدوع"[٤٩٧]. وعلق على مناقشة جرت بينه وبين بعض اليهود الذين قالوا بان "شعر الأشعار" هي رمز على الكيمياء قائلا "وهذا وسواس آخر ظريف! واعتبر "قلب الكلام حسب ما يشتهي المرءُ بلا برهان لا يمكن قبوله". وهو استنتاج وموقف طبقه على الكتب الأخرى لليهود مثل (الأمثال) و(الجوامع) و(اشعيا) وغيرها. واستنتج

في نهاية المطاف من خلال استعراضه لما اسماه بأكاذيب ومضحكات الكتب "المقدسة" على أنها كتب "محرفة". ولم يجد في ذلك تعارضا مع التصورات الإسلامية عنها، لكن إقراره بها جاء من زاوية تناول القرآن لها. أي أن الحق فيها ما أورده القرآن عنها، كما أن الحق ما قاله القرآن عنها من حيث تحريف اليهود لها[٤٩٨].

كما تتبع ابن حزم إيمان العوام من اليهود والمتداول بينهم باعتباره الصيغة المباشرة لما في كتب اليهود أنفسهم. ولم يعر اهتماما كبيرا للجدل معها بقدر ما انه حاول عرض ما اسماه بالخرافات والمضحكات المنافية للعقل، مثل زعمهم بان لحية فرعون كان طولها سبعمائة ذراع. وعلق على ذلك قائلا "وهذه والله مضحكة تسلي الثكالى وترد الأحزان"[٤٩٩]. وكتب عما ورد "في بعض كتاباتهم" عن كيفية اغتصاب بن احمور لابنة يعقوب والزنا بها ثم حملها وولادتها الفرخة التي حملها عقاب إلى مصر ووضعها في حجر يوسف فرباها وتزوجها "وهذه تشبه الخرافات التي يتحدث بها النساء بالليل إذا غزلن"[٥٠٠]. أما مائدة سليمان السنوية التي يضعون عليها ١٥٠٠ ثور و٣٦ ألف شاة عدا الإبل والصيد فهو أمر تضيق به "نفقات بني اسرائيل"، كما يقول ابن حزم. أما مائدته الذهبية التي كان يضع عليها ثلاثمائة طبق، وعلى كل طبق ثلاثمائة كأس فليس اكثر من حماقة وخرافة، متأتية عن جهلهم بمعرفة الموازين والأثقال وخواص المواد. لأنه أمر لا تسعه مساحة قصر سليمان ولا تحمل أثقالها. وكتب بهذا الصدد يقول، بأننا نقبل بالمعجزات "لكن ما كان داخلاً تحت الممكن في بنية العالم"[٥٠١]. أما التلمود فهو ديوان الخرافة التي لا يقبلها كل ذي عقل سليم، كما يقول ابن حزم[٥٠٢].

ووضع ابن حزم أسلوبه هذا في انتقاده للنصرانية. ولم يكلف نفسه جهد البرهنة على أن نصوص النصرانية وكتبهم "المقدسة" مكتوبة من قبل ناس وليس بوحي الهي، لأنهم هم أنفسهم يقرون بذلك. ثم إن النصرانية لم تنشأ دفعة واحدة. بل تعرضت إلى صيرورة طويلة في العقائد والعمل والعبادات. كما أنها لم ترتبط منذ البدء بالدولة. وتعرضت في بداية أمرها إلى ما يقارب ثلاثمائة سنة من المطاردة والملاحقة والعذاب، بحيث عرضها إلى تغيير وتبديل وتحوير، شكل أحد أسباب "تحريفها" عن الأصل. وهو تحريف لم يكن معزولا عن تدخل اليهود فيه، لا سيما وأنها نشأت بينهم. إضافة لذلك أثرت في النصرانية الكثير من الأديان مثل المانوية والوثنية أيضا[٥٠٣]. أما دعوى النصارى بمعجزات حوارييهم فهو كذب كدعوى بعض الفرق الإسلامية مثل الروافض والمتصوفة عن معجزات أئمتهم وأوليائهم[٥٠٤]. لهذا لم يعتبر ابن حزم وحدانية النصارى وحدانية مجردة، بل توحيدا مقرونا بالتثليث. وبهذا المعنى لا يختلف هو كثيرا عما تقول به الزرادشتية واتباعها القائلون بالاثنين (الثنوية). بل اعتبر الزرادشتية والثنوية اكثر تجريدا من النصرانية. حقيقة أن بن حزم يؤكد على أن ما يقوله هو في الأغلب إيمان وعقائد الأغلبية الساحقة منهم. فهناك فرق اريوس التي تقول بالتوحيد المجرد وان عيسى عبد مخلوق وهو مجرد كلمة الله التي بها خلق السماوات والأرض. وهي فكرة اقترب منه بولص الشمشاخي القائل بالتوحيد المجرد وان عيسى عبد الله ورسوله خلقه الله في بطن مريم وانه إنسان لا إلهية فيه. لهذا كان يقول "لا ادري" عندما يسألوه عن الكلمة والروح القدس. كما كان مقدونيوس يقول بالتوحيد المجرد

وعبودية عيسى كسائر الرسل وانه روح القدس وكلمة الله وكلاهما مخلوقان. أما الفرق الأساسية الكبرى مثل الملكانية والنسطورية واليعقوبية، فإنها تجاذبت تأييد وقبول الأغلبية بين النصارى. فالملكانية هي مذهب جميع الملوك باستثناء الحبشة والنوبة (مصر والسودان)، كما تنتشر بين نصارى أفريقية وصقلية والأندلس والشام. وتقول الملكانية، بان الله عبارة عن ثلاثة وهي الأب والابن والروح القدس، كلها لم تزال ولا تزال وان عيسى اله تام، لم يقتل منه إلا الإنسان، والإله بقي، ومريم ولدت الإله والإنسان وانهما معاني ابن الله. وشاطرت النسطورية عقائد الملكانية، لكنها تميزت عنها بمقالات منها أن مريم لم تلد الإله وإنما ولدت الإنسان، وان الله لم يلد الإنسان وإنما ولد الإله. وهو مذهب منتشر في الموصل والعراق وفارس وخراسان، كما يقول ابن حزم. أما اليعقوبية، فإنها تقول بان المسيح هو الله نفسه، وان الله صلب وقتل، وبقى العالم بدونه ثلاثة أيام بلا مدبر، وان الله عاد محدثا، وان المحدث عاد قديما. وهو مذهب منتشر بين أهل مصر والحبشة.

وانطلق ابن حزم في معرض انتقاده لعقائد النصرانية من القول بأنه لولا وجود أقوالهم هذه في القرآن لما أوردها بسبب وثنيتها الخالصة. ولولا انه شاهد النصارى "ما صدق أن في العالم عقلا يسع هذا الجنون"[٥٠٥]. وفيما يتعلق بآراء اليعقوبية، فيكفي المرء الإشارة إلى أن ما تقوله يدخل في باب المحال والممتنع عقلا وحسا. والشيء نفسه يمكن قوله عن فكرة الاقانيم. إذ ماذا يعني أن الثلاثة لم تزل وأنها شئ واحد؟ ولماذا استحق أن يكون أحدهم أبا والآخر ابنا والقول في نفس الوقت إن الثلاثة واحد؟ والا تبطل كلمات الإنجيل مثل "سأقعد عن يمين

أبي" و"أن القيامة لا يعلمها إلا الأب وحده" هذا الاعتقاد ؟ إضافة لذلك ليس هناك أساسٌ منطقيٌ في آراء النصرانية القائلة بان الله حي عالم وجب أن تكون له حياة وعلم، وان الحياة هي روح القدس وعلمه هو الابن. لأنها ليست اكثر من استدلالات لغوية وليست منطقية. بل انه اعتبرها اشد الاستدلالات غشا. أما تأويلها على أساس "خصوصية اللغة اللاتينية"، التي تقول في علم العالم انه ابنه فهو تأويل باطل. لأنه لا خلاف في وجود مصطلحات الأب والابن والروح القدس في الأناجيل. وأنها نقلت في البداية عن العبرانية إلى السريانية. وليس في العبرانية شئ من هذا القبيل. بمعنى أن العلم يعني الابن. ولو كان الأمر كذلك لأدى إلى إسقاط صفة القدرة. فالاستدلال بكونه عالما ليس اصح من الاستدلال على كونه قادرا. لاسيما وان بولص أكد في إحدى رسائله على أن "المسيح هو قدرة الله وعلمه". ولا معنى للقول بان القدرة هي الحياة، وإلا لكان العلم هو الحياة. وإذا قالوا إن العلم ليس الحياة لأنه قد يوجد حي ليس عالما مثل المجنون، فإننا نقول قد يكون أيضا حي ليس بقادر مثل المغشي عليه. وإذا كان الابن هو العلم وروح القدس هو الحياة فكيف يمكن إقحام المسيح في الابن وروح القدس؟ فهل المسيح هو حياة الله وعلمه؟ وكيف يمكن لمريم أن تلدَ ابن الله، أي كيف يمكن لها أن تلد علم الله؟

أما بناء فكرة التثليث على أساس الأعداد، انطلاقا من أن الثلاثة اكثر كمالا، فانه حكم بلا دليل. إذ لا ينبغي أن يوصف الله بالكمال والتمام لأنها مجرد إضافات. ولا يوجدان إلا في الناقص. ثم أن كل عدد بعد الثلاثة اتمّ من الثلاثة لأنه يجمع أما زوجا وفردا أو زوجا وزوجا. إضافة لذلك أن هذا القول يتعارض مع فكرة أن الثلاثة هي

واحد. وذلك لان الكل هو ليس الجزء، كما أن الجزء هو ليس الكل. والفرد جزء للثلاثة كما أن الثلاثة كل للفرد والزوج. والفرد غير الثلاثة والثلاثة غير الفرد والعدد مركب. والعدد ليس الواحد، والواحد ليس العدد، ولكن العدد مركب من الآحاد. فالكلام هو ليس حرف، والحرف هو ليس الكلام. ولو كانت القضية في الأعداد فقط لكان الاثنين افضل لأنه يجمع فرداً وفرداً وهو زوج أيضا. ثم أن كل عدد محدث، وكذلك كل معدود. والمعدود لا يوجد قط إلا في عدد كما أن العدد لا يوجد قط إلا في معدود. والواحد ليس عددا[٥٠٦].

أما فكرة الاتحاد والحلول فهي على تهافتها لا أساس لها في النصرانية. أنها مجرد تأويل بعض ما ورد في كتب اليهود مثل الزبور وكتاب زكريا واشعيا وارميا. إضافة لذلك انه لا تتمتع بأي أساس منطقي وعقلي[٥٠٧]. لهذا اعتبر ابن حزم "تبرير" الاتحاد والحلول مجرد دعوة حمقاء لا يقبلها العقل والحس. أما تأويل الملكانية على انه شبيه باتحاد النار في صفيحة محماة، فانه يعني القول بوجود عرض في جوهر، وبالتالي يعني أن الإله عرض والإنسان جوهر. وهي فكرة فاسدة، كما يقول ابن حزم. أما مشابهته باتحاد الماء بالمر كما هو الحال عند اليعقوبية، فانه يشبه تأويل الملكانية. وذلك لان استحالة الإله إنسانا يعني أن المسيح إنسان وليس إلها. وإذا استحال الإنسان إلها فان ذلك يعني أن المسيح إله وليس إنسانا. وان كان كل منهما لا يستحيلُ في الآخر كما تقول النسطورية، وان الإنسان إنسان والإله اله، فانه حال شبيه بحال كل فاسق وفاضل في العالم، كما يقول ابن حزم. لان ذلك يؤدي إلى أن يكون المسيح وغيره سواء. لهذا اعتبر ابن حزم محاولات الكنيسة اللاحقة وبالأخص في تقنينها

لرموز الإيمان في مجمع قسطنطينة عام ٣٨١ مجرد "وساوس وجنون لا يمتحن الله به إلا مخذول"[٥٠٨].

والشيء نفسه يمكن قوله عن الكلمة. وهنا يتساءل ابن حزم عن ماهية الكلمة وما إذا كانت هي الأب أو الابن أو الروح القدس أم شئ آخر. فان كانت شيئاً آخر فليس ذلك إلا التربيع، وان قالوا أنها أحد الثلاثة فهي مجرد دعوى لا دليل لها وعليها[٥٠٩]. لقد أراد ابن حزم القول، بان الآراء النصرانية في محاولاتها وضع أسس نظرية للإيمان تؤدي بالضرورة إلى توليد معضلات اشبه بالجنون، لأنها لا تستند إلى العقل والمنطق. كما نعثر في مواقفه النقدية تجاه النصرانية على نفس الرؤية التي ميزت كتابات الباقلاني. لكنه بالخلاف عنه يحلل بصورة نقدية ويقارن النصوص "المقدسة" وكتبهم النظرية ومجادلتهم المباشرة متتبعا الأفكار الكبرى والصغرى من اجل كشف تهافتها العقلي والمنطقي. أما محاولات النصارى اللاحقة البحث عن دليل على ظهور المسيح المنتظر في كتب اليهود وبالأخص الزبور واشعيا، فإنها مجرد استدلالات وهمية، كما قول ابن حزم. إذ الأناجيل نفسها تختلف في مواقفها من المسيح. ففي إنجيل لوقا نراه ينظر إلى المسيح نظرته إلى نبي وعبد لله (الاصحاح٢٤:١٩). إضافة لذلك أن ما ورد عن المسيح في الأناجيل لا يؤيده شئ غير التقليد. وينطبق ذلك أيضا على رموز الإيمان الأخرى مثل الأب والابن والروح القدس، لان الأساس فيها يعود لتقليد الأسلاف من الأساقفة، كما يقول ابن حزم[٥١٠].

مرت الأناجيل وكتب النصرانية الأخرى بمرحلة طويلة من التغير والتبدل. وهي مرحلة كفيلة بان تتعرض الكثير من مفاهيمها الأولية إلى

"تحريف" كما يقول ابن حزم. لكنه أخذها كما هي، باعتبارها "كتبا مقدسة". ولم يجادل الأفكار المنتشرة آنذاك عن أن إنجيل متى كتب بعد ثمان سنوات من قتل المسيح باللغة العبرانية، وترجم لاحقا لليونانية، بينما كتبت الأناجيل الأخرى من قبل مارقس ولوقا الطبيب ويوحنا باللغة اليونانية. حيث كتب مارقس إنجيله بعد ٢٢ سنة من قتل المسيح، وبعده بقليل أنجز لوقا إنجيله، في حين أنجز يوحنا إنجيله بعد مرور ستين سنة من قتل المسيح. أما كتاب الافركسيس (أعمال الرسل) فيعود إلى لوقا الطبيب، في حين كتب يوحنا الوحي والإعلان (رؤيا يوحنا)، الذي اعتبره ابن حزم كلاما غاية في السخف والركاكة والخرافات الباردة. والشيء نفسه يمكن قوله عن أحكامه المتعلقة بما اسماه بالرسائل القانونية السبع (ثلاثة منهن ليوحنا واثنتان لبطرس وواحدة ليعقوب بن يوسف النجار والأخرى لأخيه يهوذا). أما رسائل بولص العديدة، فإنها "مليئة بالحمق والرعونة" حسبما يقول ابن حزم[٥١١]. مما سبق يتضح، بانه اخذ كتب النصرانية كما هي ولم يناقش "تاريخها" بالمعنى العلمي الدقيق للكلمة، مع انه كان يعرف الكثير من جوانبه بصورة عميقة ودقيقة. لقد وجه نقده إليها من خلال إظهار افتقادها للمنطق والعقلانية، واختلاف مضامينها حول قضايا واحدة ومجادلتها بمعايير اللاهوت والفلسفة والمنطق. من هنا نراه يسلط الأضواء على اختلاف الأناجيل فيما بينها حول حياة وشخصية المسيح. إذ نراه يستغرب مخالفة إنجيل متى لإنجيل يوحنا في مواقع كثيرة. وعلق على ذلك قائلا، بأنه إذ كان يوحنا هو الذي ترجم إنجيل متى من العبرانية إلى اليونانية كما يقولون فلم لم يدققه مع ما عنده؟ لكنه يترك هذا السؤال

ويأخذ بنقد ما اعتبره كذبا وتحريفا متعمدا من جانب النصارى الأوائل لتعاليم المسيح. ففي معرض انتقاد لإنجيل متى، باعتباره اقدم أناجيل النصرانية، نراه يجعل منه مادة للمقارنة أيضا بالأناجيل الأخرى. وينطلق في نقده لفكرة الاصطفاء النصرانية، التي اعتبرها ابن حزم مخالفة لما في كتب اليهود عن المسيح المنتظر. وما تقوله الأناجيل بهذا الصدد غاية في التناقض والاختلاف. فالفكر النصراني يحاول البرهنة على ألوهية المسيح، بينما تظهره أناجيلهم بصورة مغايرة. ففي إنجيل متى يظهر نسب المسيح الآدمي (اليهودي). وهو الأمر الذي أعطى لليهود اتهامه بأنه ابن يوسف النجار. وكل ما في إنجيل متى يؤكد ذلك. بينما ينسبه إنجيل لوقا بصورة مغايرة لما في إنجيل متى. وهذه ليست الطامة الكبرى، كما يقول ابن حزم. ففي إنجيل متى ولوقا اللذين يرسمان شخصية المسيح نراهما كلاهما يتكلمان عن صراعه مع إبليس (الإصحاح الرابع). حيث وجد فيه ابن حزم مهزلة لا معنى لها، بالنسبة لمن أرادوا تصويره إلها. إذ كيف يمكن لشيطان أن يجرب ويحارب من هو إلهه وربه ما زال المسيح هو محل روح اللاهوت؟ وهي فكرة تشبه ما تقوله عامية أهل الأندلس "أعطه من خبزه كسيرة". وجعل ذلك ابن حزم يقول، بان المفاهيم الواردة عن المسيح في الإنجيل لا ينبغي أن تقال إلا للمجانين. وانه لا معنى للحديث هنا عن اللاهوت والناسوت، وذلك لان إبليس نفسه يخاطبه حسب أناجيلهم بعبارة "إن كنت ابن الله فافعل". إضافة لذلك أن الأناجيل تدعوه بصيغة مختلفة. فأحيانا تطلق عليه لقب ابن الله وأحيانا ابن الإنسان. وهو تناقض اعتبره ابن حزم "مستعصيا على الحل"[٥١٢].

بينما نراه يتكلم في مواقع أخرى عن أمه وأبيه واخوته وأخواته. إضافة لذلك تغصٌّ الأناجيل بتناقضات عديدة مثل الموقف من شريعة موسى وقضية النسخ وغيرها من القضايا. ففي إنجيل متى نرى المسيح يقول "لا تظنوا إني جئت لانقض الناموس أو الأنبياء، بل لأكمل. فإني الحق أقول لكم، إلى أن تزول السماء والأرض لا يزول حرف واحد أو نقطة واحدة حتى يكون الكل". (الإصحاح الخامس:١٧-١٨). لكنه بعد قليل يبدأ بنقض الناموس كما هو جلي في مواقفه من الزنا والطلاق وغيرها من القضايا. ثم ينقض الختان وأعيادهم وكل ما حرمته اليهودية. وفي موقف آخر يعطي للحواريين حق التحليل والتحريم، الذي لم يقم هو به نفسه[٥١٣]. وقد أعطى ذلك لابن حزم إمكانية الحكم على توكيد فكرة تحريف آراء المسيح ومواقفه الأولية. ثم أن الأناجيل لا تحتوي، كما يقول ابن حزم، على أخطاء وتحريف فحسب، بل وعلى أخبار تجعل المسيح كذابا، مثل ما هو وارد في إنجيل متى في الإصحاح التاسع (١٨-٢٥) عندما يحي المسيح صبية ميتة ويقول لوالدها :الصبية لم تمت لكنها نائمة! واستنتج ابن حزم من ذلك أما أن يكون المسيح كذابا أو انه لم يقم بمعجزة[٥١٤]. وفي الإصحاح العاشر منه يعطي لتلامذته السلطان على الأرواح النجسة وإبراء المرضى، كما يشير في أماكن أخرى إلى علمه بمن سيسلمه للقتل من بينهم. وعلق ابن حزم على ذلك قائلا، كيف يمكن للرب أن يعطي السلطان على الجن وإبراء المرضى لمن يعرف انه سيسلمه للصلب؟ أما إنجيل يوحنا فانه يزيد الطين بلة عندما يتكلم عن يهوذا الاسخريوطي وتصويره على انه كان سارقا. وفي الأناجيل نقرأ كيف أن المسيح قال لحوارييه انه سيبقى في الأرض ثلاث

ليال كما بقى يونس في بطن الحوت ثلاث ليال. بينما لم يبق هو حسبما ورد في الأناجيل اكثر من ليلة ونهار وجزء يسير من ليل، لأنه دفن قرب مغيب الشمس من يوم الجمعة مع دخول ليلة السبت وقام من القبر قبل الفجر من ليلة الأحد[515]. كما نعثر في الأناجيل على أعداد لا تحصى لمظاهر الخرافة والجهل وانعدام العقل، كما هو الحال على سبيل المثال في الإصحاح الثالث عشر من إنجيل متى في كلامه عن حبة الخردل التي نمت شجرة. إذ وجد فيها ابن حزم جهلا بالفلاحة[516]. ولم يعر ابن حزم اهتماما للتأويلات اللاحقة التي تفرض تصوراتها على النص، انطلاقا من أن هذا الأسلوب لا يثبت بحد ذاته عند القائلين به كما انه يتغير تاريخيا. والدليل على ذلك وجوده عند الجميع، بينما النص "المقدس" يفترض صلاحه وثباته والوضوح فيه كما هو.

وقد وجد ابن حزم في نشاط اليهود الأوائل الذي دخلوا النصرانية أحد الأسباب الجوهرية في تحريف مضمون النصرانية وإلباس المسيح درعا "إلهيا" وإدخال مفاهيم التثليث والتشبيه والبنوة والتقديس إليها وملئها بالخرافات والخزعبلات[517]. ولم ير في فعلهم هذا أمرا غريبا بسبب امتلاء ديانتهم بهذا الحشو. ولعل مواقف من اسلم منهم ودخل بعض فرق الإسلام، كما هو الحال بالنسبة لفرق الغلاة من الشيعة دليلٌ على ذلك.

أدى ذلك إلى أن تتحول النصرانية إلى وثنية جديدة، كما يقول ابن حزم. وهو سبب نقض الإسلام لها. أما محاولات أساقفتهم ورجال الكنيسة منهم استغلال "معجزات" الحواريين منهم فهو خداع خالص. إذ لا برهان عقلي ولا دليل حسي عليه. وذلك لان الحواريين منهم نشطوا في السر. ولو كان لديهم منها شيء لعملوه في العلن أي لما اضطرهم

ذلك للتخفي والتشرد[٥١٨]. أما أقوالهم بان المسيح اخذ بجراحه آلام الناس وعذاباتهم وبكلومه ذنوبهم، فإنها غاية في السخف. إذ كيف يمكن اخذ ذنوب الناس بكلومه. ثم نحن نراهم يتألمون ويتعذبون كما يتألم ويتعذب غيرهم. ويذنبون كما يذنب غيرهم. وكل إنسان يتحمل مسئولية ما يقوم به[٥١٩]. أما القسس والأساقفة منهم، فانهم يعملون عبر "تحريرهم" من الذنوب على خداع العوام منهم وتكبيلهم بالخرافات والإيمان التقليدي. ولا يغير من هذا الحكم طبيعة عبادتهم المخلصة منها والمخادعة. فالإخلاص فيها حالة تميز جميع الأديان. بل إن رجال المنانية والصابئة اشد عبادة منهم، لان الصابئة كانوا حتى يخصون أنفسهم ويسملون عيونهم، أما الهنود فانهم أقسى تجاه أنفسهم إذ كانوا يرمون أنفسهم في النار تقربا لبوذا ولا يلتحفون شيئا ويمشون عراة. وليس صبر قسسهم وحوارييهم الأوائل بأشد ما كان عند المنانية ورجالها على عقيدتهم ولا عند رجال القرامطة وأمثالهم. لو عرف المرء حقيقة قسسهم لأصيب بالجفلة مما هم فيه، ولأدرك انهم "افسق الخلق واجمعهم للمال"[٥٢٠]. من هنا حكم ابن حزم النهائي عن أن تقليدهم الأعمى جريمة لأنه "لا جريمة اشد من تقليدهم والتغاضي عما أوجبته العقول وبراهينها التي وهبها الله للإنسان ليميز الحق من الباطل"[٥٢١].

بينما تمثل الشهرستاني في موقفه من الأديان تقاليد الرؤية العلمية. لهذا لم يصب انتقاده إياها في تيار الاتهام والتفنيد الميز للرؤية العقائدية. على العكس انه حاول أن يبين معالم الاشتراك والخلاف الضرورية بينها. واستند في موقفه هذا إلى المبدأ العام في تقسيمه لأهل العالم حسب "الآراء والمذاهب". ذلك يعني انه جعل من الفكرة والعقيدة

مـادة للتـحليل والتـقـيـيم والتـصنيف. وعلى هذا الأسـاس مـيـز "أرباب الديانات" عن "أهل الأهواء والآراء". وادرج في الأوائل المجوس واليـهود والنصـارى والمسلمين. ثم قـسّم هؤلاء إلى من له "كـتـاب منزل مـحـقق" كاليهود والنصارى والمسلمين، والى من عنده "شبهة كتاب" كالمجوس والصابئة. واعتبر "أهل الدين" من يقول بالأحكام الشرعية والعقلية[٥٢٢].

واعتبر الدين أيضا ملة، وجد ضرورتها في ضرورة الاجتماع نفسه. وانطلق في رؤيتـه هذه من أن الإنسان يحتـاج إلى اجتمـاع، وصورة هذا الاجتمـاع على "هيئة الانقيـاد والطاعة" المبنيـة على الإقرار بالنبوات والأحكام الشرعيـة والعقليـة هي الملة. والطريق الذي يوصل إليـهـا هو المنهاج والشرعة والسنّة. والاتفاق على السنّة يصنع الجماعة. وتاريخ الأديان هو نماذج متنوعة لتشكيل الملة. واكبر الملل تاريخيا هي الملة الإبراهيمية - الحنيفيـة، التي ادرج فيـها كلاً من اليـهودية والنصرانيـة والإسلام. واعتبر الأمة اليهودية اكبر من النصرانيـة انطلاقا من أن الشريعة كانت في البدء لموسى. بينما لا يتضمن الإنجيل أحكاما ولا يستبطن حراما ولا حلالا، إنما هو مجرد رموز وأفعال ومواعظ وزواجر. ومـا سـواها من الشـرائع والأحكام فـهي من التـوراة[٥٢٣]. لهـذا اعـتـبـر النصـرانيـة يهـودية مـحـوّرة ومبـدلة، وذلك بتـغـيـيـرها السبت إلى الأحد والسماح بأكل لحم الخنزير وكذلك موقفها من الختان والغسل[٥٢٤]. وهو سرّ الخلاف والعناد بينهـمـا. فـاليـهـود تقـول ليـست النصارى على شئ، والنصارى تقول ليس اليهود على شئ، بينما يقول الإسلام "لستم على شئ حتى تقيموا التوراة والإنجيل"[٥٢٥]. بعبارة أخرى، إن افتقاد اليهود والنصارى لهذا "الشيء" يقابل في منظومة الشهرستاني افتقادهما

لحقيقة الطاعة باعتبارها جوهر الدين. والمقصود بالطاعة هنا الاستفادة. فهما لم يستفيدا من حقيقة التوراة والإنجيل ولم يطبقاها، باعتبارهما كتبا في سلسلة التوحيد. وبالتالي لم يستفيدا مما قبلهما، انطلاقا من أن حقيقة الدين بالنسبة للشهرستاني هي الاستفادة العقلية وليس النقلية، أي المجتهدة وليس المقلدة. من هنا كانت فكرته عن أن المستفيد من غيره مسلم مطيع[٥٢٦]. وهو سبب اعتبار الإسلام اليهود والنصارى "أهل الكتاب" من غير المسلمين، أي أولئك الذين يقولون بشريعة وأحكام وحدود وإعلام لكنهم خرجوا عن حقيقة الملة الحنيفية[٥٢٧]. ذلك يعني أن إيمانهم لم يكن استفادة عقلية مستمرة، لان الدين الحق بنظر الشهرستاني هو الذي يقترن بالتكميل. بحيث يكون مصدقا لما قبله من الشرائع الماضية والسنن السالفة "تقديرا للأمر على الخلق وتوفيقا للدين على الفطرة"[٥٢٨]. لهذا قيل "إن الله أسس دينه على مثال خلقه ليستدل بخلقه على دينه وبدينه على خلقه"[٥٢٩]. وهي رؤية عقلانية عميقة من حيث مضمونها وتستند من حيث الجوهر إلى موقف ثقافي يقر بالتكميل، باعتباره استمرار مبدعا لتراث الأمم السالفة. ووضع هذه الرؤية الثقافية في مقارنته بين تراث "أهل الكتاب" و"أهل الإسلام" على الشكل التالي

أهل الكتاب

اهل الاسلام

يذهبون مذهب بني اسرائيل

يذهبون مذهب بني إسماعيل

نوره من الظاهر

نوره من الباطن

يستدل عليه بظهور الأشخاص

يستدل عليه بإبانة المناسك

قبلتها بيت المقدس

قبلتها بيت الله الحرام

شريعتها ظواهر الأحكام

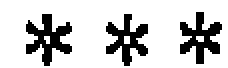
شريعتها رعاية مشاعر الحرام

خصماؤهم المباشرون فرعون وهامان

خصماؤهم المشركون عبدة الأصنام

ذلك يعني أن ما يميز الإسلام عن "أهل الكتاب" هو تمثله لسنن وشرائع الماضي من خلال استفادته العقلية منها. فهو لا يأخذ الأمور بالتقليد الظاهر، بل بالمعنى الباطن، أي من خلال إدراك حقيقة ما فيها من النور المبصر لحقيقة التوحيد. من هنا فهو لا يرتبط بالأشخاص أيا كانوا، بل بالفكرة. وهو الأمر الذي حدد موقفه من ماهية الشريعة ووظيفتها. فهو لا يتمسك بمظاهر الأحكام التي تقنن الأفعال وقياسها بما هو وراد في كتبهم، بل برعاية المشاعر الحرام. وهي فكرة تعبر عن ماهية النور الباطن وجوهرية الفكرة أو المبادئ التي تعطي لرعاية الروح والجسد أولوية في العلم والعمل. من هنا شموليتها في المواقف. فهي لا تخاصم أشخاصا، بل تواجه فكرة ومبادئ. فهي لا تخاصم فرعون وهامان، بل المشرك والوثني. من هنا استنتاج الشهرستاني عن أن الإسلام مقارنة بمن سبقه من أديان الملة الإبراهيمية هو الممثل الحقيقي للحنيفية. فقد اختص موسى بالتنزيل وعيسى بالتأويل، ومحمد بالجمع بينهما[٥٢٠]. ذلك يعني

أن ما يميز الديانة الإسلامية هو اعتدالها وجمعها بين إبداع أمم الحق. انطلاقا من وجود "أمة حق" و"فرقة ناجية" في كل دين وأمة. وهي فكرة تمثلت وجسدت بصورة عقلانية روح الوحدة الإنسانية والاعتدال العقلي تجاه التنوع التاريخي فيها، باعتباره تنوعا ضروريا. إلا أن منطق الاستفادة يفترض الاستمرار في تعميق وترسيخ منطق الحق والحقيقة فيها. وهو توجه يبدع بالضرورة روح البحث عن اليقين الخالص والاعتدال العقلي - الأخلاقي فيه. وبالتالي التأسيس لإمكانية الأصالة الثقافية والجمعية الإنسانية، التي حصلت على نموذجها الروحي الرفيع في نظرية "وحدة الأديان" الصوفية، وبالأخص عند ابن عربي وعبد الكريم الجيلي.



"وحدة الأديان"

الأبعاد الروحية في الاعتدال الإسلامي

لقد كان نقد الأديان في الثقافة الإسلامية يصب في مرجعية رؤيتها الذاتية عن وحدة المعقول والمنقول. وهي مرجعية شاطرها الجميع كل بمقدار تحسسه وعقله وتذوقه لها. من هنا تشابه جميع فرق الإسلام في المستوى الحسي وتنافرها في المستوى العقلي واقترابها في مستوى الذوق تجاه نقد الأديان والإقرار بوحدتها في نفس الوقت.

لهذا لم ينحصر نقد الأديان في علم دون آخر. وإذا كان علم الكلام هو اكثر من اخذ على عاتقه مهمة النقد، فلأنه كان في نفس الوقت علم الدفاع عن عقائد الإسلام. ومع انه شاطر في الأغلب نفسية اللاهوت المميز للأديان الأخرى، إلا انه سار أشواطا اكبر وأوسع واعمق في تناول العقائد الدينية للآخرين وللنفس. وهو تميز ارتبط بطبيعة علم الكلام الإسلامي باعتباره علما عقليا بالدرجة الأولى وبكيفية ارتباطه بموروث الثقافة الإسلامية وعلومها ككل. لهذا لم يقع أسيرا في شباك "السلفية" أو "خدمة السلطة". لقد مارس هذه الوظائف ضمن إطار الجدل العقلي والنقلي لفرقه بحيث جعل منه علما مستقلا عن الخضوع المباشر لهوى السلطة وتقليد الأسلاف والبقاء في نفس الوقت ضمن حيز الانتماء

الواعي للثقافة وروحها الإسلامي. وشكل إبداعه بهذا الصدد ما أسميته بالمستوى العقلي في نقد النفس (الفرق الإسلامية) والأديان الأخرى. وقدم بهذا المعنى الذخيرة الهائلة التي استمد منها الفلاسفة والفقهاء ومؤرخو الفكر والدولة وأهل التصوف كل ضمن توجهه وعالمه الخاص. وإذا كان الفلاسفة والفقهاء والمؤرخون مضطرين بفعل ماهية علومهم ووظائفها المباشرة في الإبقاء على القدر الضروري من نفسية المواجهة والتحدي بما في ذلك تجاه الأديان الأخرى، فان التصوف "اضطر" هو الآخر تحت ثقل مطارق الطريق إلى الله "بقهر النفس" وترويضها بالشكل الذي يجعل منها "مرآة الوجود". أي أن يوحد في ذاته التوحيد باعتباره النسبة المثلى لوحدة الظاهر والباطن في كل شئ، ومن ثم الفناء عن تناقضاتها التي لا تحصى بالبقاء في حقائقه. إذ ليست مرآة الوجود سوى الأنا التي تستظهر وجدان الإخلاص للحق.

وشكل تاريخ التصوف تجسيدا متناميا لهذا التهذيب الدائم، الذي توج نظريا في فكرة "وحدة الأديان". إننا نعثر على صداها ومعناها عند كل صوفي جليل بفعل ثلاثية العلم والحال والعمل، التي تصنع إرادته باعتبارها نهوضا للقلب في طلب الحق. وبالتالي الخروج من حيز الانتماء المذهبي الضيق إلى فضاء الحقيقة المتسامية. بحيث يصبح كل اقتراب منها اقتراباً من حقائق الثقافة نفسها، ولكن على مستوى أرقى يفسح المجال أمام تذليل حدة الخلاف من خلال تحويله إلى مستوى نسبي في البحث عن هذه الحقائق ونموذج معقول في تجليها.

فقد ناجى الحلاج الله مرة بكلمات "بحقك لو بعتني الجنة بلمحة من وقتي أو بطرفة من أحرّ أنفاسي لما اشتريتها! ولو عرضت علي النار بما

فيها من ألوان عذابك لاستهونتها في مقابلة ما أنا فيه من حال استتارك مني! فاعف عن الخلق ولا تعف عني، وارحمهم ولا ترحمني! فلا أخاصمك لنفسي ولا أسائلك بحقي، فافعل بي ما تريد!"[521].
وعندما صاح صيحة قوية بعد أن وصل في قراءته إحدى آيات سورة النحل، قال "هذه صيحة الجاهل به، لان المحب المحقق لا يعبد ما حذّ"[522]. وعندما سمع مرة أحد الأشخاص يخاصم يهوديا في السوق ثم سبه بكلمة "يا كلب!"، التفت الحلاج إليه وقال "لا تنبح كلبك!". مما اضطر هذا الرجل للاعتذار منه، حينذاك قال له الحلاج "يا بني الأديان كلها لله. شغل بكل دين طائفة لا اختيارا فيهم بل اختيارا عليهم. فمن لام أحدا ببطلان ما هو عليه فقد حكم انه اختار ذلك لنفسه، وهذا مذهب القدرية. والقدرية مجوس هذه الأمة. واعلم أن اليهودية والنصرانية والإسلام وغير ذلك من الأديان هي ألقاب مختلفة وأسام متغايرة والمقصود منها لا يتغير ولا يختلف". ثم انشد:

تفكرت في الأديان جدا محققا
فألفيتها أصلا له شعب جما
فلا تطلبنْ للمرء دينا ، فانه
يصدّ عن الوصل الوثيق ، وإنما
يطالبه اصل يعَبر عنده
جميع المعالي والمعاني فيفهما[523] .

وبغض النظر عن حديث "القدرية مجوس هذه الأمة" المدسوس في كلماته الآنفة الذكر، إلا أن الأفكار الأساسية تصب في تيار "وحدة الأديان"، من زاوية "رجوعها جميعا لله"، ومن زاوية رؤية كل منهم له بمقدار

ما هو مستعد له كما سيقول ابن عربي لاحقا. فالانتماء للدين هو اختيار للمرء لا اختيار فيه، أي لا أفضلية لأي منهم على الآخرين، باستثناء مستوى الانتماء للمطلق. فهو المعيار الذي يحدد مستوى الاقتراب منه حقيقة الاختيار. من هنا قوله إن الأديان هي أسماء وألقاب لحقيقة واحدة، وهي شعب لأصل واحد لا تحده شيئا غير حقيقته. والمحب المحقق لا يحب ما يحدّ، أي انه لا يحب ما هو محدود وضيق أيا كان اسمه.

وعندما يتكلم أبو طالب المكي عن الطريق الخاص للصوفي العارف، فانه حاول أن يجعل من الأنبياء مثالا ومن الآية القرآنية "قل كل يعمل على شاكلته فربكم اعلم بمن هو أهدى سبيلا" نموذجا عمليا لها. وفسر ذلك انطلاقا من أن الله دل بذلك على انهم "كلهم مهتدون وبعضهم أهدى من بعض، بمعنى انه اقرب إلى الله وافضل"[٥٢٤]. وذلك لان كلمات "على شاكلته" تعني على وحدانيته، أي على التوحيد الذي يوحد الله به ويعرف به، كما يقول المكي. والشيء نفسه يمكن قوله عن عشرات المتصوفة الكبار، بما في ذلك عند أولئك الذين تبدو مظاهر كلامهم اقرب إلى تقاليد "أهل السنة والجماعة". لكنها "سنّية" الظاهر لا الباطن.

لقد تمثل المتصوفة تقاليد الثقافة الإسلامية، لكن من خلال تذويبها في تقاليد الطريق. وشكلت "مدرسة" الطريقة والشريعة والحقيقة الممر الضروري للارتقاء من الخلق إلى الحق، ومنه رجوعا إليهم. وهو الطريق الذي تمثل "عنفوان" الكلام في الدفاع عن عقيدة العوام، و"منطق" الفلسفة في بحثها عن الحقيقة، ووجدان الثقافة في الإخلاص لذاتها. واستبطن الغزالي البنية النظرية العقلية الأولى لها في تآلفه اللاهوتي الفلسفي الصوفي، واستظهرها ابن عربي في فلسفته عن النسب المثلى.

فقد انطلق ابن عربي من نفس التراث الانساني الهائل للتصوف فيما يخص الموقف من الاديان. فمن المعلوم ان المتصوفة لم يضعوا أنفسهم أمام إشكالية العقل النظري المتعلقة بماهية الأديان وطبيعة الخلاف بينها، وما يترتب على ذلك بالضرورة من تبرير واتهام ونقد وإيهام بأفضلية بعضها ودونية الآخر. لأنهم انطلقوا من ضرورة وجد ما هو موجود بمعايير المثل المتسامية. وهي مقدمة لا تخطأ في خطاها لان بدايتها ونهايتها واحدة كالقوة في المغناطيس. شعاعه يتجاذب وقوته واحدة. أما "الاندفاع" نحوه فمتوقف على استعداد المجذوب. وهي مقارنة حسية تحوي بين جوانحها على دفء العلاقة الصوفية تجاه التعدد والتنوع والخلاف، لان الله هو القوة الوحيدة الواحدة للجذب المطلق في الوجود. وبالتالي، فان كيفية ومستوى، بل نوعية وصفة اندفاع الوجدان نحوه متوقف على استعدادها الذاتي. وهو استعداد قائم في حقائق الأشياء نفسها، إذ الكل يعبده بطريقته الخاصة بما في ذلك الحجر، كما يقول ابن عربي. وكتب بهذا الصدد يقول، بان "لكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم أوحى بها إليهم في نفوسهم. فرسولهم من ذواتهم وإعلام من الله بالهام خاص جبلهم عليه كعلم بعض الحيوانات بأشياء يقصر عن إدراكها المهندس النحرير"[٥٣٥]. أي أن لكل وجود عبادته الخاصة بغض النظر عن جنسه حيوانا كان أم نباتا أم جمادا أم إنسانا. وكتب بهذا الصدد أيضا يقول، بأننا "سمعنا عن طريق الكشف الأحجار تذكر الله رؤية عين بلسان نطق تسمعه آذاننا منها وتخاطبنا مخاطبة العارفين بجلال الله مما ليس يدركه إنسان"[٥٣٦].

لقد أراد ابن عربي القول، بان كل ما في الوجود يرى ويسمع وينطق

ويتكلم، لأنه يحيا كما يحيا كل شئ. فالأحجار أيضا تلمع وتسمع وتثير وتستثار. إنها تحمي الإنسان وتقتله، وتثير شهية السلاطين وحسد النساء، وتستفز الأغبياء والعقلاء، وتخاطب الجميع بحالها وتسمعهم رنين أصواتها في البيوت والطرقات والسجون والمنتزهات والمعابد والخرائب والمساجد والزرائب والقصور والقبور. وتعجب من له عين بألوانها ومن لا عين له بخشونتها وهيبتها، وتؤسر الفنان وهي تحت مطارق فأسه، بحيث تتطاير روحه مع كل تشظ لجزيئاتها لأنه ينحت فيها روحه، لذا يلتمع ما فيها من جمال على قدر ما يوضع فيها من روح، ويصبح "خطابها" الظاهري كلامها الباطني، لأنها تكلمه بقدر استعدادها الداخلي. فكل حجر يخاطب بلونه وشكله و"تعبيره". إضافة لذلك إنها تشدنا بخيالها المبدع في اشد أشكالها "اعوجاجا"، وذلك لان في كل حجارة "فطرة" هي ماهيتها، تعبد الله بها، باعتباره سرّ وجودها. وهو أمر يتجلى في كل شئ. إذ لا يعني أن "لكل جنس من خلق الله أمة من الأمم فطرهم الله على عبادة تخصهم أوحى بها إليهم في نفوسهم" سوى "فطرة" الأشياء أو جوهرها المتفتح في وجودها. ولعل تجليها في الإنسان اكثر دلالة ووضوحا.

فالإنسان مجبول على العبادة لأنها فطرته، وفطرته عبادة، كما يقول ابن عربي. وبما أن الأمم متنوعة، لهذا تنوعت الرسل والشرائع. لكنها تجري منهم مجرى الذات من استعدادها. ومن ثم، فان الشرائع والأديان هي من وحي نفوسهم بالهام خاص بهم. ذلك يعني انه أراد القول، بان عبادة الأمم لله وشرائعها وأديانها هو إبداع لوحيها الذاتي، نابع من تلقائية إدراكها له. وبما انه غير متناه لهذا وجدت كل أمة فيه

ما هو مناسب لاستعدادها الخاص. وهو استعداد يمكن فهمه انطلاقا من نظرية ابن عربي عن الحقيقة المحمدية، باعتبارها منظومة النسب المثلى، وشكل تجلي النموذج المتسامي، والمرجعية الخالدة للوجود والعدم، والعقل المطلق، والحقيقة الأبدية والمنطق الخالص. وهي تجليات يتذوقها العارف بمعايير الحدس. فعندما ينظر ابن عربي إلى تنوع الأديان والله واحد، فانه لم يقف عند حدود تنوع الله في الأسماء (الصور) ووحدته في المعنى، بل وحاول أن يبين طبيعة هذه العلاقة من خلال تلقائية الفناء والبقاء، والصيرورة والزوال، والوجود والعدم في "الخلق الدائم".

إذ ليست الحقيقة المحمدية سوى الروح المدبر للعالم، التي تتمظهر في الوجود على شكل تجل لحقيقة الغيب. وهي روح تنفي باطنها حالما تتجسد. وبالتالي، فان كل تجل لها في الماضي هو تمظهر متجدد لباطن الروح المحمدي، أي ليس التاريخ الظاهر سوى التاريخ الباطن بعد أن يكون قد بلغ ذروته. ومن ثم ليس الظهور المحمدي سوى "حكم الزمان في جريانه"، كما يقول ابن عربي[٥٣٧]. وهو ظهور متنوع في الشرائع متوحد في الأصل. من هنا استنتاج ابن عربي عن أن "الحكم كان باطنا أولا في جميع ما ظهر من الشرائع على أيدي الأنبياء والرسل. ثم صار الحكم ظاهرا فنسخ كل شرع أبرزه الاسم الباطن بحكم الاسم الظاهر لبيان اختلاف حكم الاسمين، وان كان المشرع واحدا"[٥٣٨].

ذلك يعني أن نسخ الشرائع واستبدال إحداها بالأخرى هو حكم التاريخ المعنوي. لان حقيقة الشرع واحدة من حيث كونه إبداعا للحق. من هنا تأويل ابن عربي للحديث القائل "كنت نبيا وآدم ما بين الماء والطين" على انه تعبير عن الحقيقة المحمدية القائمة في تحول الباطن إلى

ظاهر والإمكانية إلى واقع والمثل إلى تاريخ. من هنا قوله "لما لم يتقدم في عالم الحس وجود محمد كما هو، لهذا نسب كل شرع إلى من بعث به. بينما هو في الحقيقة شرع محمد، وان كان مفقود العين من حيث لا يعلم ذلك، كما هو مفقود العين الآن"[٥٣٩]. أي ليس تاريخ الشرائع سوى تاريخ التمثل المستمر للحق. وبالتالي فان ما قبل محمد وما بعده هو تاريخ واحد في الجوهر متنوع في الصور. وهي فكرة شرحها على مثال الناسخ والمنسوخ. وكتب بهذا الصدد يقول، بأننا متفقون على وجود الناسخ والمنسوخ في القرآن، ولكننا لا نزيل المنسوخ منه. والشيء نفسه يمكن قوله عن الشرائع الأخرى، بمعنى أن نسخ الإسلام "لجميع الشرائع المتقدمة لا يخرجها عن كونها شرعا له"[٥٤٠]. وهو نسخ يعادل من حيث مضمونه النفي الشامل والتمثل الكامل لها في أحكامه الجديدة. من هنا قول ابن عربي "كان ظهور محمد مثل الشمس الباهرة بحيث أدى إلى اندراج جميع الأنوار في نوره الساطع وغاب كل حكم في حكمه وانقادت جميع الشرائع إليه، وظهرت سيادته التي كانت باطنه. فهو الأول والآخر والظاهر والباطن[٥٤١]. ولم يقصد ابن عربي بذلك نهاية التاريخ المعنوي، بقدر ما كان يقصد به وحدة الأديان في الحقيقة المطلقة وتنوعها في الصور. وهو تنوع يختلف باختلاف العصور والإمكانات، لكنه يحتوي شأن كل وجود جديد في سعيه لتمثل حقيقة الحق على اقتراب منها وابتعاد. ففي كل فعل اقتراب بالباطن، لكن ليس في كل فعل اقتراب في الظاهر. والظاهر هو ظل قد يتوافق مع الباطن وقد يختلف. وفي كلتا الحالتين هو سجود وعبادة إما للروح وإما للجسد. إذ ما من شئ يحدث إلا وله ظل يسجد لله ليقوم بعبادة ربه على كل حال سواء أكان

ذلك الأمر الحادث مطيعا أو معصيا، كما يقول ابن عربي. فان كان من أهل الموافقة كان هو وظله على السواء، وان كان مخالفا ناب ظله منابه في الطاعة. وذلك لان "الظلالات تابعة للصور المنبعثة عنها حسا ومعنى. فالحس قاصر لا يقوى قوة الظل المعنوي للصورة المعنوية، لأنه يستدعي نورا مقيدا لما في الحس من التقييد والضيق وعدم الاتساع"[٥٤٢].

بعبارة أخرى، إن مساعي الأفراد والجماعات والأمم هو تمظهر لما في باطنها. وتجسيدها الظاهري إن كان موافقا لما في باطنها يشكل خطوة إلى الأمام في طريق الحق، وان كان مخالفا فانه عصيان الظاهر. وعصيان الظاهر أيضا عبادة لكنها عبادة خاطئة في طريق الحق. لهذا ينوب الظل في الطاعة. إنها طاعة الظاهر فقط. وفي حقيقتها هي طاعة الحس. من هنا تقييدها وضيقها وعدم اتساعها. فهي لا تستطيع أن تتجاوز الظاهر. وتبقى لهذا السبب عائمة ضمن حدود الجسد. لهذا تصنع عمرانها الخاص في العمارة من هياكل فخمة فارغة من حقيقة الباطن. وهي الفكرة التي وضعها ابن عربي في عبارته القائلة "بالظلالات عمرت الأماكن".

لم يسع ابن عربي من وراء ذلك للقول، بان الضلال من الظلال فحسب، بل وللقول بان الظلال يؤدي إلى ضلال الروح حالما تعتقد بأنها حقيقة الباطن. وذلك لان الظلال خيال. والخيال أشباح عابرة عندما تكون ظلا للجسد، وقوة مبدعة عندما تكون ظلا معنويا لصورة معنوية.

ووضع ابن عربي هذه الفكرة في موقفه مما اسماه بأشكال التوحيد. إذ اعتبر من "وحّد الله بما تجلى لقلبه عند فكره وهو صاحب دليل، فهو نور على نور من ربه ويبعث أمة واحدة". واعتبر قس بن ساعدة نموذجا

له. وهناك من "وحّد الله بنور وجده في قلبه لا يقدر على دفعه من غير فكرة ولا روية ولا نظر ولا استدلال. فهو على نور من ربه يحشر بين الأصفياء والأبرياء". وهناك من "القي في نفسه واطلع من كشفه لشدة نوره وصفاء سره لخلوص يقينه. فهو يحشر في ضنائن الخلق وباطنية محمد". وهناك من "يتبع ملة حق مثل اليهود والنصارى أو يتبع ملة إبراهيم. وهؤلاء يحشرون مع من يتبعهم". وهناك من "آمن بمحمد قبل وجوده، ولكنه لم ينخرط في سلك نبي. فهؤلاء يحشرون مع المؤمنين". وهناك من "آمن بالنبي محمد. ولهم أجران ظاهرا وباطنا". وهناك "من عطل لا عن نظر بل تقليدا. فهو شقي مطلق". وهناك من "أشرك عن نظر فأخطأ". وهناك "من أشرك لا عن استقصاء نظر. فهو شقي". وهناك "من أشرك عن تقليد. فهو شقي". وهناك "من عطل بعدما اثبت عن نظر بلغ فيه أقصى القوة التي هو عليها". وهناك "من عطل بعدما اثبت لا عن استقصاء في النظر بل تقليدا. فهو شقي"[٥٤٣].

لقد أراد ابن عربي القول، بان تنوع الأديان هو تجل للحقيقة المحمدية ودرجة من درجات إدراكها في الوقت نفسه. ومنهما تتبلور أشكال الأديان، باعتبارها درجات في التوحيد. فالجميع توحد الله، إلا أن كلاً منها يراه بما هو مستعد له. ذلك يعني أن تنوع الأديان بالنسبة له هو تنوع درجات التوحيد. لهذا لم ينظر إليها بمعايير المؤمنين والكفار والمشركين ولا بمقاييس الإسلام والنصرانية واليهودية والمجوسية والبراهمة. لقد حاول إظهار مستويات الظلال والأنوار، باعتبارها تجليات لأشكال التوحيد. لهذا نراه يتكلم عن تجلي الله لقلب بالدليل وعن وجود في القلب وصعوبة التدليل عليه وعن إلقاء له في القلب

بفعل تصفية القلب وخلوص اليقين. وهي درجات تمثل عبور الظل الحسي إلى الظل المعنوي. وفيهم يدخل كل من كان في هذه الدرجات ماضيا وحاضرا ومستقبلا بغض النظر عن انتمائهم الديني والقومي والحضاري. بينما نراه يجد في اليهود والنصارى ممثلين "لدين الحق"، وفي المسلمين ذاتا جامعة للظاهر والباطن. أما من الحد وعطل وأشرك فانهم أيضا عطلوا وأشركوا بمستويات ودرجات مختلفة. فمنهم من عطل عن تقليد ومنهم من عطل عن نظر. والشيء نفسه يمكن قوله عمن أشرك.

ونظر ابن عربي إلى هذه المستويات والدرجات بمعايير الحقيقة المحمدية نفسها. لهذا نراه يحشر كل مستوى بمستواه. إذ يحشر من يتجلى الله لقلبه وهو صاحب دليل ضمن من "يبعث أمة واحدة". ويحشر من وجد في قلبه ولا يستطيع التدليل عليه ضمن الأصفياء والأبرياء. ويحشر من القي في نفسه لصفاء السر ضمن ضنائن الخلق وباطنية محمد. ويحشر اليهود والنصارى ضمن أممهم. ويحشر من آمن بمحمد قبل ظهوره مع المؤمنين. ويعطي لمن آمن بالإسلام أجرين ظاهراً وباطناً كالمجتهد. واعتبر من عطل عن تقليد "شقيا مطلقا"، ومن أشرك عن تقليد شقيا. واعتبر من أشرك عن عدم استقصاء في النظر شقيا. لكننا نراه يصمت حيال أولئك الذين عطلوا وأشركوا عن نظر واستدلال وكذلك حيال أولئك الذين عطلوا بعدما اثبتوا عن نظر واستدلال. ذلك يعني انه اخرج الملحدين والمشركين من فرقة الأشقياء، عندما تكون مواقفهم مبنية على أساس الاجتهاد العقلي.

وفي الإطار العام لم يكفر بن عربي ولم يتهم أيا كان في اعتقاده ودينه. لقد فسح للجميع حق الوجود، وأعطى للأديان وحدتها في درجات التوحيد، كما عبر عن ذلك في شعره:

عَقَدَ الخلائقُ في الإله عقائدا
وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه!

وهو موقف يستمد أصوله من نظريته عن الحقيقة المحمدية التي تجعل من الأديان جميعا درجات في سلّم الحق. وبالتالي فان تنوع الأديان هو تنوع في محاولات الإنسان بلوغ تمثله وتمثيله للحقيقة المحمدية نفسها، كما عبر هو نفسه عنها بصورة نموذجية في قصيدته الشهيرة (تناوحت الأرواح)

لقد صار قلبي قابلا كل صورة
فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف
وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت
ركائبه، فالحُبُّ ديني وإيماني!

وهو إقرار بالتنوع نابع من سموّ الروح، الذي يجعل القلب كيانا قادرا على التنوع في الصور واحتوائها في الوقت نفسه. حيث تتحول الأديان وكتبها والطبيعة وما فيها إلى تجليات للمحبة، باعتبارها سر الوجود، الذي يعطي لكل شئ معنى، بوصفه نسبة في نظام المطلق.

بينما قد عَبّدَ الكريم الجيلي صيغة نموذجية للرؤية الصوفية عن وحدة الأديان، استمدت جوهرها من آرا ء ابن عربي نفسه. فقد طابق الجيلي فكرة الاستعداد الذاتي مع الفطرة. من هنا قوله، إن العبادة فطرة. والمقصود بالعبادة هنا هو الطاعة. والطاعة هي انجذاب الأشياء لذاتها وبما انه لا ذات حقيقة في الوجود غير الله، لهذا كان الانجذاب

نحوها هو انجذاب تجاه النفس. وهو المعنى المقصود من العبادة بوصفها فطرة. من هنا عبادة الموجودات كلها له، بمعنى طاعتها إياه، لأنه من صلب فطرتها. من هنا قوله "ما في الوجود شئ إلا وهو يعبد الله بحاله ومقاله وأفعاله، بل بذاته وصفاته.. فكل شئ في الوجود مطيع لله"[٥٤٤]. لقد وجد الجيلي في كل موجود حياة هي قوته الدافعة في أحواله وأقواله وأفعاله في طاعة الله. إذ لكل شئ حال وقول وفعل وذات وصفات. وهو موقف يشمل الموجودات جميعا من إنسان وحيوان ونبات وجماد. فكل شئ يعبد الله، بمعنى يطيعه، لان في ذلك مصدر وجوده.

وبما أن الوجود متنوع متبدل متغير، لهذا تنوعت وتبدلت وتغيرت أحوال الناس وأقوالهم وأفعالهم في العبادة. من هنا أيضا تنوع الديانات والله واحد. وذلك لان كل دين وفرد وجماعة وأمة في مراحل وجودهم التاريخي يرى ما لا يراه الآخرون. وهي خصوصية تستجيب وتستمد وجودها من استعدادهم الذاتي. لهذا اختلفت الأمم والأقوام بعد أن كانت مجبولة بالفطرة على عبادة الله، كما يقول الجيلي[٥٤٥]. وهو تنوع مرتبط بتنوع تجليات الله. لهذا ذهبت كل طائفة إلى ما علمته انه صواب ولو كان ذلك العلم عند غيرها خطأ. بعبارة أخرى، إن اختلاف الأمم في علمها عن الله هو اجتهادها الذاتي فيما تراه صوابا مع انه قد يبدو عند غيرها خطأ. وهو اجتهاد "يحّسنه" الله في عينها، باعتباره جزءا من جهادها في معرفة المثال المطلق، أي أن الله يتجلى لها بمقدار ما تسعى إليه. من هنا فكرة الجيلي عن أن الأمم تسعى كلها لمعرفة الله، وهو "يحسنه عندها ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة المؤثرة من ذلك الأمر"[٥٤٦]. ذلك يعني أن الله يحّسن ما يعتقدونه صوابا عنه

ليعبدوا ما شاهدوه فيه، باعتباره تجلياً لرؤيتهم عن المطلق. وبالتالي، فان الله هو المطلق في الديانات المتنوعة.

وهو تنوع يعكس المسار التاريخي للجهاد والاجتهاد الإنساني في بلوغ تطابق الأنا مع المطلق. وذلك لان عبادة الله هي عبادة الأنا. والانا في ارتقاء دائم يتمظهر تاريخيا في أفعال العبادة وأشكالها المتنوعة من عبادة الأوثان إلى عبادة الطبيعة ومنها إلى عبادة الكواكب ومنها إلى عبادة النور والظلمة ومنها إلى النار الواحدة والدهر ومنهما إلى الله الواحد.

لقد أراد الجيلي القول، بان تطور العبادة هي طاعة متزايدة للانا في إدراك حقيقتها بوصفها ذاتا واحدة لا تجزئة فيها. وحقيقة الإنسان في وحدته. وكل تعمق في إدراكها يوصله إلى إدراك حقيقة الله الواحدة. فمن الأوثان إلى الطبيعة بمختلف عناصرها، ومن الكواكب المتعددة إلى ثنوية النور والظلمة، ومنها إلى واحدية النار والدهر، ومنها إلى الله الواحد وواحديته المتنوعة عند أهل الكتاب، ومن واحدية الله المتجزئة إلى وحدته الصمدية المجردة. وفي كل مرحلة وعند كل طائفة وأمة "ناس للجنة وناس للنار"[٥٤٧]. أي لا توجد طائفة خالصة في طاعتها، والطاعة على مقدار الاقتراب من حقيقة الحق ضمن هذا الدين أو ذاك. لأنهم جميعا يسعون للحق ويصلون إليه ويسعون للسعادة ويصلون إليها[٥٤٨].

ذلك يعني انه لا أفضلية لدين على آخر من حيث الانتماء المباشر، مع أن الأفضلية قائمة في تمثل الدين لحقيقة الوحدة الصمدية المجردة. وذلك لاحتوائها على كل درجات الطاعة السابقة لها، بعد تذليلها فقط في مساعي التوحيد الخالص. فقد ظهر عبدة الأوثان بعد ظهور الإنسان، كما يقول الجيلي. وتعبد الإنسان الأوثان تقربا بها إلى الله[٥٤٩]. ذلك

يعني انهم لم يعبدوا الأوثان كأوثان، بل عبدوا فيها الله. وبما أن الله موجود في كل ذرات الوجود، لهذا عبدوه من حيث ما تقتضيه ذواتهم، التي هو عينها، بعد أن شهدت لهم قلوبهم بان الخير في ذلك الأمر[550]. والطبيعيون عبدوا الأصل دون الفرع بعد تحكيم العقل. لهذا قالوا بالعناصر الطبيعية من ماء وتراب وهواء ونار. لقد وجدوا فيها اصل الوجود لهذا عبدوا الطبائع[551]. لكنهم ما عبدوا فيها إلا الحق من حيث الصفات. أما الفلاسفة فقد قالوا بعبادة الكواكب، وكل كوكب يؤثر دوره في الوجود سلبا وإيجابا، لأنهم اعتقدوها جواهر فعالة في حياة الإنسان ومصيره. بينما ذهب الثنوية إلى عبادة النور والظلمة المطلقة. ووجدوا فيهما الله من حيث نفسه، لأنه جمع الأضداد بنفسه. وعبد المجوس النار لان الحياة مبنية على الحرارة الغريزية، وهي اصل الوجود. بهذا يكونون قد عبدوا الله من حيث الاحدية. وهي الدرجة التي تفنى فيها جميع المراتب والأسماء والأوصاف كما تفني النار كل شئ. وفي عبادتهم للنار ما عبدوا إلا الواحد القهار، كما يقول الجيلي[552]. بينما ترك الدهريون العبادة رأسا انطلاقا من عدم فائدتها، واعتقدوا بان الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة الإلهية على ما هو واقع فيه. واعتبر الجيلي موقفهم هذا عبادة لله "من حيث الهوية"، لان الدهر هو الله[553].

أما من اسماهم بأهل الكتاب، الذين ادرج فيهم البراهمة واليهود والنصارى والمسلمين، فانه وجد فيهم تجليات متنوعة لعبادة الله. فمنهم من يتعبده مطلقا لهذا ينكر النبوة والرسل معتقدا بان كل ما في الوجود مخلوق لله، كما هو الحال عند البراهمة. ومنهم من يتعبده بتوحيد الله ثم بالصلاة مرتين والصوم في عاشوراء كما هو الحال عند اليهود. ومنهم من

شهده في الإنسان كما هو الحال عند النصارى. واعتبر توحيدهم الأقرب إلى الحق من دون المسلمين، وذلك لان النصارى طلبوا الله فقيدوه في عيسى ومريم والروح القدس. فهم الأقرب إلى المحمديين وذلك "لان من شهد الله في الإنسان كان شهوده اكمل من جميع من شهد الله من أنواع المخلوقات"[٥٥٤]. أما المسلون فهم أهل التوحيد الخالص. لان جميع الأمم عبدت الله من خلال عبادتها شيئا من العالم، أما المسلمون "فانهم عبدوه من حيث الإطلاق"[٥٥٥]. لهذا اعتبرهم خير أمة وماعداهم مشركون سواء فيه أهل الأوثان وعبدة الكواكب والطبيعة والدهريون والمجوس وأهل الكتاب[٥٥٦].

بهذا يكون التصوف قد تجاوز "ضيق المذاهب" خروجا إلى فضاء الإنسانية المجردة ومعالم المطلق فيها. لكنه لم يكن خروجا بالمعنى المألوف، لان جوهر التصوف الإسلامي يقوم في تذليل العادة، أي الطبيعة المصطنعة والمتكلسة في مجرى الصيرورة التاريخية للثقافة نفسها. وهو فعل يستلزم إرجاع الذات الإنسانية إلى "فطرتها" عبر توحيد عقلها النظري والعملي في وجدان الحقيقة. مما يؤدي بالضرورة إلى تذليل مختلف مظاهر ومستويات تجزئة الأنا البشرية.

حينذاك يصبح الرجوع إلى النفس رجوعا إلى معالمها المطلقة. وفي هذا تكمن ماهية الخروج على عادة "الأنا" و"الآخر"، لان معيار التصوف وغايته النهائية تقوم في إبداع "أنا الحق". وهذه بدورها تجعل من تجارب الأفراد والأمم درجات في سلّم الحق والحقيقة، التي شكلت نظرية "وحدة الأديان" تجليها النموذجي في الموقف من الدين. وبما أن الوحدة هي غاية التصوف الإسلامي، فان الخروج من مضيق المذاهب إلى معالم المطلق

يعني أيضا تذليل جزئية الأديان أيا كانت. لكنه تذليل حققه التصوف على أساس انتمائه العميق لإشكاليات الثقافة الإسلامية ومرجعياتها. لهذا كان حتى في اشد "شطحاته" خروجا عن المألوف اكثر قربا إلى حقائق الوحدة الإسلامية. وبالتالي اكثر توليدا للأبعاد الروحية في روح الاعتدال واليقين الإسلامي.

* * *

المصادر والحواشي

١ الشهرستاني : الملل والنحل ج١ ،ص١٧٩
٢ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٨٧
٣ النوبختي : فرق الشيعة ، ص٢١
٤ النوبختي : فرق الشيعة ، ص٣٨
٥ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص١٨١
٦ الاصفهاني : حلية الاولياء ، ج٢ ، ص١٣٣
٧ الاصفهاني : حلية الاولياء ، ج٢ ، ص١٣٢
٨ جواب الحسن البصري على كتاب عبد الملك بن مروان(ضمن كتاب "الفكر الاخلاقي العربي) ،ص٢٠-٢٨ .
٩ إخوان الصفا : الرسائل ج ٣ ، ص ٤٠٢ .
١٠ لهذا أكدوا على أن لرجحان عقل العقلاء درجات مرتبطة بحسب"طبقاتهم" في أمور الدين والدنيا ، حصروها في تسع وهي طبقات الأنبياء والعباد والحكماء والملوك والفلاحين والحرفيين والتجار والخدم والضعفاء (الرسائل ج ٣ ، ص ٤٢٨) .
١١ المصدر السابق ، ج٣ ص٤١٦- ٤٢٠ .
١٢ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٤٤ .
١٣ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٤٧ - ٤٤٨ .
١٤ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٤٨ .
١٥ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٦٧ .
١٦ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٦٩ .
١٧ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٧٠ .
١٨ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٧٣ .
١٩ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٩٥ - ٥٠٨ ، ص ٥١٣ - ٥١٦ .
٢٠ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٣٢ .
٢١ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٣٢ - ٤٣٦ .
٢٢ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٣١ .
٢٣ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٩٠ - ٤٩١ .
٢٤ المصدر السابق ، ج٣ ص ٥٢٣ - ٥٢٧ .

٢٥ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٥١ – ٤٥٢ .
٢٦ المصدر السابق ، ج٣ ص ٤٥٢ – ٤٥٣ .
٢٧ المصدر السابق ، ج٣ ص ٥٢٨ .
٢٨ المصدر السابق ، ج٤ ص ٦-٧ .
٢٩ المصدر السابق ، ج٤ ص ٩ .
٣٠ المصدر السابق ، ج٤ ص ١٢٦ .
٣١ المصدر السابق ، ج٤ ص ١٨ .
٣٢ المصدر السابق ، ج٤ ص ١٨– ١٩ .
٣٣ المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣٦ .
٣٤ التوحيدي ، الإمتاع والمؤانسة ج٢ ص ٦ .
٣٥ المصدر السابق ، ج ٢ ص ٦ .
٣٦ المصدر السابق ، ج٢ ص ٩ .
٣٧ المصدر السابق ، ج٢ ص ١١ .
٣٨ المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٦ .
٣٩ ومع ذلك أكد الفارابي على "يونانية" الفلسفة بوصفها علما . من هنا قوله بان الفلسفة باعتبارها الحكمة على الإطلاق والفضائل كلها وعلم العلوم (أم العلوم) أو العلم(الصناعة) الذي يستعمل العلوم (الصناعات)كلها والفضيلة التي تستعمل الفضائل كلها ،والحكمة التي تستعمل الحكم كلها ، فإنها يونانية الصنع (تحصيل السعادة ص ٨٨ – ٨٩) .
٤٠ الفارابي ، تحصيل السعادة ص ٩٠ .
٤١ المصدر السابق ، ص ٩١ .
٤٢ المصدر السابق ، ص ٩٤ .
٤٣ ابن رشد ، فصل المقال وتقرير فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٥ .
٤٤ المصدر السابق ، ص ٦ .
٤٥ المصدر السابق ، ص ١٢ .
٤٦ المصدر السابق ، ص ٣٠ .
٤٧ المصدر السابق ، ص ٣٩ .
٤٨ القرآن ، سورة العلق ، الآية ، (١٩) .
٤٩ القرآن ، سورة الماعون ، الآية ، (٧) .
٥٠ القرآن ، سورة التين ، الآية ، (٨) .
٥١ القرآن ، سورة الجن ، الآية ، (٢١) .
٥٢ القرآن ، سورة فاطر ، الآية ، (٤) .
٥٣ القرآن ، سورة الذاريات ، الآية ، (٨) .
٥٤ القرآن ، سورة التكاثر ، الآية (٢) .
٥٥ القرآن ، سورة التكاثر ، الآية (٧) .
٥٦ القرآن ، سورة النجم ، الآية ، (٤٨) ، سورة يونس ، الآية (٣٦) .

٥٧ القرآن : سورة نوح ، الآية(٩) .
٥٨ القرآن : سورة يس ، الآية ، (٤٢) .
٥٩ القرآن : سورة آل عمران ، الآية ، (١١٣) .
٦٠ القرآن : سورة يوسف ، الآية (١٠٨)
٦١ القرآن : سورة البقرة ، الآية (٢٦٩)
٦٢ القرآن : سورة الحجر ، الآية (٩٧)
٦٣ القرآن : سورة الكهف ، الآية (٥٤-٥٦)
٦٤ القرآن : سورة الحج ، الآية (٦٨-٦٩)
٦٥ القرآن : سورة النحل ، الآية (١٠٦-١١٠)
٦٦ القرآن : سورة غافر ، الآية (١٤)
٦٧ القرآن : سورة العنكبوت ، الآية (٥٦)
٦٨ القرآن : سورة البقرة ، الآية (٢٥٦)
٦٩ القرآن : سورة الانفال ، الآية (٣٩)
٧٠ ابن قتيبة : كتاب الشعر والشعراء ، ص٤ .
٧١ القرآن : سورة البقرة ، الآية (٢٠٧) .
٧٢ الإشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين ، ص٤ .
٧٣ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٧٧ ، الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص١٢٨ .
٧٤ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢٣ .
٧٥ النوبختي : فرق الشيعة ، ص
٧٦ ابن هشام : السيرة النبوية ، ج٤ ، ص٢٢١ .
٧٧ ليس مصادفة أن يفقد هذا الحديث أهميته السياسية بعد انحلال الخلافة "رسميا" في الربع الأول من القرن العشرين . حينذاك أصبح من الصعب توظيفه السياسي ، رغم بقاء الكثير من جوانبه الفعالة . ومن الصعب ، فيما يبدو ، توقع زوال هذه الفعالية في واقع التجزئة المعاصرة للعالم العربي والإسلامي .
٧٨ الأشعري : مقالات الإسلاميين واختلافات المصلين ، ص١ـ٢ .
٧٩ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٠ .
٨٠ المصدر السابق ، ص١١ .
٨١ إنها تشبه برامج الأحزاب السياسية العقائدية الصارمة ومتطلباتها الإيديولوجية من الاتباع . ولم يكن هذا التطابق بين عقائد الكلام الصارمة وبين أيديولوجيات الحركات السياسية المعاصرة وليد الصدفة . إنه ينبع من نفس التقاليد الفجة ، التي تسعى إلى جعل تصوراتها وأحكامها قيمة مطلقة ، وبالتالي مفروضة على الجميع وملزمة لهم .
٨٢ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٤ ، ص٣٦ . وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض آراء ابن حزم وأحكامه التي ينقلها عن الأشعري والطبري لا تعبر عن حقيقة آرائهم .
٨٣ المصدر السابق ، ج٤ ص٣٦ .
٨٤ المصدر السابق ، ج٤ ص٣٨ .
٨٥ المصدر السابق ، ج٤ ص٤٤ .

٨٦ المصدر السابق ، ج٤ ص٤٣ .
٨٧ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص٣٧ .
٨٨ المصدر السابق ، ج ، ص٣٧ .
٨٩ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .
٩٠ المصدر السابق ، ج١ ص٣٨ .
٩١ وهي قضية لها صداها الخاص في الواقع المعاصر . وسوف تتخذ فيما يبدو منحى ومضمونا أقوى ، على الأقل نظريا ، في ضوء الصراعات الفكرية السياسية الحالية ، التي تخوضها القوى الدينية (الإسلامية) والدنيوية (العلمانية) . غير أن تعقيد المشكلة المعاصرة واستمرارها المثير يرتبط حاليا بواقع ضعف وتشتت وحدة الانتماء المعاصر للإسلام . فالتشنج الفكري المميز لصراع ومواجهات القوى الدينية والدنيوية هو في الأغلب نتاج لتجاهلهما الخيوط الخفية لانتمائهما التاريخي "لعالم الإسلام" وتقاليده العريقة . ففي الوقت الذي يشدد فيه الإسلاميون على أولوية الدين ، يشدد الدنيويون على أولوية إخراج الإسلام . وهو صراع سيكشف المستقبل عن سخفه وضحالته في نفس الوقت من وجهة نظر الحقيقة والتاريخ والانتماء .
٩٢ النوبختي : فرق الشيعة ، ص٢ .
٩٣ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص٢ .
٩٤ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٢ - ١٣ .
٩٥ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٤ ، ص١١١ .
٩٦ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ، ص٢٤ .
٩٧ النوبختي : فرق الشيعة ، ص٢ .
٩٨ المصدر السابق ، ص٧ .
٩٩ المصدر السابق ، ص٨ .
١٠٠ المصدر السابق ، ص٩ .
١٠١ المصدر السابق ، ص١٠
١٠٢ المصدر السابق ، ص١٠ - ١٢ .
١٠٣ المصدر السابق ، ص٧ - ٨ .
١٠٤ المصدر السابق ، ص٨ .
١٠٥ المصدر السابق ، ص٨ .
١٠٦ المصدر السابق ، ص٧٢ .
١٠٧ المصدر السابق ، ص١٢ - ١٩ .
١٠٨ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص١٩٠ .
١٠٩ المصدر السابق ، ج١ ص٣٦ .
١١٠ ابن المرتضى : كتاب القلائد في تصحيح العقائد ، ص٤٥ .
١١١ المصدر السابق ، ص٦٠ .
١١٢ المصدر السابق ، ص٦٠ .
١١٣ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٣ ص٢٤٨ .
١١٤ الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٧٤ - ٧٥ .

١١٥ المصدر السابق ، ص٧٥ .

١١٦ النوبختي ، فرق الشيعة ، ص١٦-١٧

١١٧ الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص٢٧٩ .

١١٨ الملطي ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص١٠ .

١١٩ الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص٢٩٠ -٢٩٧

١٢٠ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٤٨ . ٢٧٩ .

١٢١ ابن حزم ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٢ ص١١١ .

١٢٢ الفخر الرازي ،اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٩٢ .

١٢٣ المصدر السابق ، ص٣٩ .

١٢٤ ابن المرتضى ، كتاب القلائد في تصحصح العقائد ، ص٤٩ .

١٢٥ المصدر السابق ، ص٦١ .

١٢٦ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ص٩٣ .

١٢٧ المصدر السابق ، ج١ ص ٣٦

١٢٨ المصدر السابق ، ج١ ص١٩٠

١٢٩ المصدر السابق ، ج١ ص١٩٥ .

١٣٠ المصدر السابق ، ج١ ص١٩٧ .

١٣١ المصدر السابق ، ج١ ص١٩٨ .

١٣٢ الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص١ .

١٣٣ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص٢٤٩

١٣٤ ابن المرتضى ، كتاب القلائد ص٣٩ .

١٣٥ ابن حزم ، الفصل ، ج١ ص٣ .

١٣٦ البغدادي ، الفرق ، ص٢٥٢-٢٥٣ .

١٣٧ ابن المرتضى ، كتاب القلائد ، ص٣٩ .

١٣٨ ابن حزم ، الفصل ، ج١ ص٣ .

١٣٩ ابن المرتضى ، كتاب القلائد ص٤١ .

١٤٠ الشهرستاني ،الملل والنحل ج١ ص١٢

١٤١ المصدر السابق ، ج١ ص١٢ .

١٤٢ المصدر السابق ، ج١ ص١٢ .

١٤٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .

١٤٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .

١٤٥ مع أن فن المقالات وعلم الملل والنحل ينتميان إلى المدرسة الإسلامية الخالصة ، إلا انهما تداخلا مع علم تاريخ الأديان والعقائد . وفي الإطار العام كان من الناحية التاريخية مصادر متنوعة لمدرسة وعي الذات الإسلامي . وتطور فن المقالات وعلم الملل والنحل باعتبارهما درجات متكاملة من الناحية التاريخية والثقافية والعلمية . لهذا نراهما يبتدأن شأن علم تاريخ الأديان منذ القرن الثاني للهجرة ، بعد أن استتبت تقاليد المعرفة العلمية . وهي تقاليد ظلت وثيقة الصلة بتاريخ الفرق واحترابها السياسي والعقائدي ، إلا أنها ساهمت في وضع أسس الدراسة

العلمية التي شكل علم الملل والنحل ذروتها المنطقية . لهذا نرى اثر مختلف الفرق الكلامية فيه من خوارج وشيعة ومعتزلة واشاعرة ومتصوفة وفلاسفة وغيرهم . فبدءاً من القرن الثاني للهجرة نلاحظ توسع وتعمق الكتابات بهذا الصدد ، كما هو الحال عند الخارجي اليمان ابن الرباب في (كتاب المقالات) ، والمعتزلي جعفر بن حرب (ت - ٢٩٣) في (عقائد المعتزلة) ، والزيدي سليمان بن جرير في كتابه عن (اختلافات الشيعة) ، والحسين بن علي الكرابيسي (ت - ٢٤٨) ، الذي اهتم أساسا بمقالات الخوارج في كتابه (المقالات) ، وأبو عيسى الوراق الذي كان من المهتمين بالمانوية ، والجاحظ في كتبه عن (النابتة) و(بيان مذهب الشيعة) و(العثمانية) ، وأبو الحسين الراوندي (ت - ٢٩٨) وأبو الحسين الخياط في كتابه (الانتصار) وزرقان (ت - ٢٨٩) في كتابه (المقالات) ، وقاضي القضاة الهمداني (ت ٤١٥) في (طبقات المعتزلة) ، وأبو تراب مرتضى ابن الداعي (ت - ٤٣٦) في كتابه (تبصرة العوام في مقالات الأنام) ، وابن الجوزي (ت - ٥٩٧) في (تلبيس إبليس) ، وابن أبي الدم (ت - ٦٤٢) في (فرق الإسلامية) و(ذكر جماعة من أهل الملل والنحل) ، وابن تيمية (ت - ٧٢٨) في (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية) و(نقض الجهمية) و(الفرق بين الحق والباطل) ، وابن المرتضى (ت - ٨٤٠) في (المنية والأمل) والمقريزي (ت - ٨٤٥) في (ذكر فرق الخليقة واختلاف عقائدها وتباينها) . إضافة إلى كتب الاشعري والبلخي الكعبي والملطي والبغدادي والاسفرايني وابن حزم والشهرستاني وغيرهم .

١٤٦ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٧٩ .

١٤٧ المصدر السابق ، ص٥٠ .

١٤٨ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص١ .

١٤٩ المصدر السابق ، ص١ .

١٥٠ المصدر السابق ، ص١ .

١٥١ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٢ .

١٥٢ السبكي : طبقات الشافعية الكبرى ، ج١ ص٤٣ .

١٥٣ ابن خلدون : المقدمة ، ص٣٥٤ .

١٥٤ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج١ ، ص٢ .

١٥٥ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص١١ .

١٥٦ المصدر السابق ، ج١ ص١١ .

١٥٧ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٨ - ١٥٩ .

١٥٨ الأشعري : مقالات الإسلاميين ، ص٢ .

١٥٩ الاشعري : مقالات الإسلاميين ، ص٢ - ٥ ، النوبختي : فرق الشيعة ، ص٢ -١٧ .

١٦٠ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص٥ - ٢٠ .

١٦١ ابن حزم : كتاب الفصل بين الأهواء والملل والنحل ، ج٢ ص١١٥ .

١٦٢ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٦ .

١٦٣ المصدر السابق ،ج١ ص١٧٢ - ٢٢٦ .

١٦٤ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص٢١ .

١٦٥ المصدر السابق ، ج١ ص١٣ .

١٦٦ المصدر السابق ، ج١ ص١٣ .

١٦٧ المصدر السابق ، ج١ ص١٦ .

١٦٨ المصدر السابق ، ج١ ص٢١ .

١٦٩ المصدر السابق ، ج١ ص٢١ .

١٧٠ المصدر السابق ، ج١ ص٢٢ .

١٧١ تثير هذه الرواية إشكاليات عديدة ، تجعل من الرواية نفسها صيغة إيديولوجية وضعت لاحقا على لسان عبد الله بن عباس . فمن المعلوم أن النبي محمداً ، كان رجلا أميا حسب تصوير القرآن . رغم أن كلمة الأمي في القرآن لا تعني بالضرورة عدم معرفة القراءة والكتابة . فقد جاءت في القرآن بمعنى المنتمي إلى الدين كذلك بمعنى القوي . ولو أهملنا متعمدين هذه الجوانب انطلاقا من أن المقصود بكتابة الوصية هو الإملاء على غيره ، فإن ذلك يتناقض مع فكرة الوحي الإسلامية وممارسة النبي محمد نفسه . فقد كان ما فيه "وحي يوحى" حسب الصيغة القرآنية ، بينما لم يكن طلب الدواة والقرطاس ، حسب ما تورده الروايات ، وحيا . والدليل على ذلك رفضه الإملاء لاحقا وإبعاده الجميع من حوله ، إذ لا يمكن رد الوحي على أساس رفض اللغو والتنازع . إضافة لذلك ، إن عبارة " لكي لا تضلوا بعدي" لا تتوافق مع فكرة "اليوم أكملتُ لكم دينكم وأتممتُ عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا" وكذلك ما ورد في خطبة الوداع . أما الصيغة الواردة على لسان عمر بن الخطاب ، فإنها اكثر ضعفا بالمقارنة مع ما هو مجمع عليه من موقفه المشهور بعد موت النبي محمد ، حينما همّ بقتل من يقول بأن محمدا قد مات . بعبارة أخرى ، لا يمكن التوفيق بين الدعوة إلى أن يكون القرآن هو الحاكم وبين ما هو معترف به من استغرابه الآية التي استشهد بها أبو بكر "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل . . . (آل عمران ١٢٣) . وجهله بها ، الذي جعله يقول"كأني ما سمعت هذه الآية حتى قرأها أبو بكر" . وبغض النظر عن كل التأويلات الممكنة بهذا الصدد ، فان ما لا شك فيه هو وضعها اللاحق بالشكل الذي يجعل منها مادة للتأويل المتحزب خصوصا عند شيعة العوام . أما البعد الآخر للقضية فيقوم في غياب تقاليد "الوصية" آنذاك . لان المقصود بالوصية هنا هو ليس وصية أخلاقية . فالنبي محمد لم يكن بحاجة لان يترك اكثر مما تركه من وصايا في القرآن . وبالتالي ليس المقصود بها هنا سوى "وصية" الإرث (السلطة) . وهو الأمر الذي يجعل منها صيغة أيديولوجية لتقديس الاستحواذ على السلطة . وإذا كانت هذه الصيغة هي الأكثر انتشارا ورسوخا عند الشيعة ، فلأنها كانت من حيث حوافزها الأخلاقية والنفسية رد الفعل الفكري على الملكية (الأموية) . وبالتالي الدوران أو البقاء ضمن تقاليد الملكية نفسها . وهو خروج من حيث الجوهر على المبدأ الإسلامي في الموقف من إدارة شئون الأمة والدولة .

١٧٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ، ص٢٢ - ٢٣ .

١٧٣ المصدر السابق ، ج١ ص٢٤ .

١٧٤ المصدر السابق ، ج١ ص٢٧ .

١٧٥ الاشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص٥ .

١٧٦ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص١٠ .

١٧٧ المصدر السابق ، ص١١ .

١٧٨ المصدر السابق ، ص١٥٥ - ١٥٦ .

١٧٩ ابن حزم ، الفصل في الأهواء والملل والنحل ج١ ، ص٧ .

١٨٠ المصدر السابق ، ج١ ص٨ .

١٨١ المصدر السابق ، ج١ ص٨ .

١٨٢ المصدر السابق ، ج١ ص٩ .

١٨٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٢ ، ج٥ ص٢٤

١٨٤ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٢ .

١٨٥ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ص١٢-١٣ .

١٨٦ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .

١٨٧ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .

١٨٨ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .

١٨٩ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .

١٩٠ المصدر السابق ، ج١ ص٣٨ .

١٩١ المصدر السابق ، ج١ ص١٦ .

١٩٢ المصدر السابق ، ج١ ص٢١٢ .

١٩٣ المصدر السابق ، ج١ ص١٥ .

١٩٤ المصدر السابق ، ج١ ص١٥ .

١٩٥ المصدر السابق ، ج١ ص١٢ .

١٩٦ المصدر السابق ، ج١ ص٣٢ .

١٩٧ المصدر السابق ، ج١ ص٩٣ .

١٩٨ المصدر السابق ، ج١ ص١٩-٢٠ .

١٩٩ البغدادي ، الفرق بين الفرق ، ص١٣٥ .

٢٠٠ ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج١ ص٩ ، ابن الأثير ، الكامل ، ج٢ ص٢٢٢

٢٠١ المصدر السابق ، ج١ ، ص١١ .

٢٠٢ أبن الأثير ، الكامل في التاريخ ، ج٢ ص٢٢٢ (كذلك ابن قتيبة ، المصدر السابق ، ص١٣) .

٢٠٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٢٣ .

٢٠٤ قد تثير هذه الفكرة بعض الاعتراضات الوجيهة ، استنادا إلى معطيات كتب التاريخ والسير التي حاولت الكشف عن البواعث القبلية والشخصية في فعل بشير بن سعد ، إلا إنني انظر إلى هذه القضية الآن من زاوية تأثيرها على القيم ، لا البحث في الضمائر والنوايا .

٢٠٥ ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج١ ، ص٢٤ .

٢٠٦ المصدر السابق ، ج١ص٢٤-٢٥ .

٢٠٧ ابن الأثير ، الكامل ، ج٢ ص٢٢٥ .

٢٠٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٩٣ .

٢٠٩ ابن قتيبة ، الإمامة والسياسة ، ج١ ص٤٥ .

٢١٠ المصدر السابق ، ج١ ص٤٧ .

٢١١ المصدر السابق ، ج١ ص٤٨ .

٢١٢ المصدر السابق ، ج١ ص٦٩ .

٢١٣ المصدر السابق ، ج١ ص٧٧ .

٢١٤ لقد تناولت هذه الجوانب بإسهاب في كتابي (الإمام علي بن أبي طالب ، القوة والمثال) .

٢١٥ الشهرستاني ؛ الملل والنحل ، ج١ ص١٤٠ ، الأشعري ؛ مقالات الإسلاميين ص١٢٤ . البغدادي ؛ الفرق بين الفرق ، ص١٢٢ .
٢١٦ الشهرستاني ؛ الملل والنحل ، ج١ ص١٤١ . ١٤٢ .
٢١٧ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٥ .
٢١٨ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٠ .
٢١٩ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٥ .
٢٢٠ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٤ .
٢٢١ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٢ ، ١٤٥ .
٢٢٢ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٥ .
٢٢٣ سراج الدين الطوسي ؛ اللمع في التصوف ، ص٣٠ . ٣١ .
٢٢٤ المصدر السابق ، ص٢٧ . ٢٨ .
٢٢٥ المصدر السابق ، ص٢٦–٢٧ .
٢٢٦ المصدر السابق ، ص٢٠ .
٢٢٧ المصدر السابق ، ص١٨ .
٢٢٨ المصدر السابق ، ص١٨ .
٢٢٩ المصدر السابق ، ص١٨ .
٢٣٠ المصدر السابق ، ص٢٠
٢٣١ عبد القادر الجيلاني ؛ الغنية ، ج١ ص٥٨ . ٨٠ ، ٨٢ . ٩٥ .
٢٣٢ القشيري ؛ الرسالة القشيرية ، ص ٢ .
٢٣٣ المصدر السابق ، ص٧ .
٢٣٤ الغزالي ؛ المنقذ من الضلال ، ص٧٨ . ٧٩ .
٢٣٥ المصدر السابق ، ص٨٩ .
٢٣٦ المصدر السابق ، ص١٣٣ .
٢٣٧ الأشعري ؛ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص١٣ . ١٤ .
٢٣٨ المصدر السابق ، ص١٣ . ١٤ .
٢٣٩ المصدر السابق ، ص١٣ . ١٤ .
٢٤٠ المصدر السابق ، ص١٣ . ١٤ .
٢٤١ المصدر السابق ، ص٢٨٩ .
٢٤٢ المصدر السابق ، ص٢٨٩ .
٢٤٣ المصدر السابق ، ص٢٣٨ . ٢٣٩ .
٢٤٤ المصدر السابق ، ص ١٣ .
٢٤٥ المصدر السابق ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ .
٢٤٦ المصدر السابق ، ص٤٣٨ .
٢٤٧ المصدر السابق ، ص٢٨٨ .
٢٤٨ الملطي ؛ التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، ص٧٣ .

٢٤٩ المصدر السابق ، ص٧٣ .
٢٥٠ المصدر السابق ، ص٧٤ .
٢٥١ المصدر السابق ، ص٧٤ .
٢٥٢ المصدر السابق ، ص٧٤ .
٢٥٣ المصدر السابق ، ص٧٤ - ٧٥ .
٢٥٤ الغزالي : إحياء علوم الدين ، ج٣ ص٤٠٤ - ٤٠٧ . وهنا يورد الغزالي عشر فرق تشبه في الكثير من حيثياتها ما أتى عليه الملطي في تصنيفه للعبدكية والروحانية . وتشبه العبدكية والروحانية عند الملطي الفرقة الثالثة والرابعة والسادسة من فرق "المغتربين" من المتصوفة عند الغزالي .
٢٥٥ الملطي : التنبيه والرد ، ص٧١ - ٧٢ .
٢٥٦ المصدر السابق ، ص٧٣ - ٧٥ .
٢٥٧ البغدادي : الفرق بين الفرق ، ص١٩٣ .
٢٥٨ المصدر السابق ، ص١٩٧ - ١٩٩ .
٢٥٩ المصدر السابق ، ص٢٤٠ - ٢٤٣ .
٢٦٠ المصدر السابق ، ص٢٤٢ - ٢٤٣ .
٢٦١ المصدر السابق ، ص٢٨٣ - ٢٨٦ .
٢٦٢ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج٢ ص١١٤ .
٢٦٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٤ .
٢٦٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٢٦ - ٢٢٧ .
٢٦٥ المصدر السابق ، ج١ ص٧٦ .
٢٦٦ المصدر السابق ، ج١ ص١٠٩ - ١١٠ .
٢٦٧ المصدر السابق ، ج٣ ص١٩٠ .
٢٦٨ من الخطأ القول بأن المتصوفة يعارضون من حيث الجوهر وعلى الدوام النشاط الفعال . لكنهم وضعوا فعالية الروح الأخلاقي في أولوية العلم والعمل . من هنا يمكن الاتفاق الجزئي مع أحكام ابن حزم بهذا الصدد ، لكنها تفقد أهميتها مع ظهور الغزالي . آنذاك لم يعد التصوف حركة الروح الخالص ، بل والروح العملي الإصلاحي .
٢٦٩ ابن حزم : كتاب الفصل ، ج٤ ص٢٢٦ .
٢٧٠ فخر الدين الرازي : اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص٧٢ .
٢٧١ المصدر السابق ، ص٧٢ .
٢٧٢ المصدر السابق ، ص٧٢ .
٢٧٣ المصدر السابق ، ص٧٢ - ٧٣ .
٢٧٤ المصدر السابق ، ص٧٣ .
٢٧٥ المصدر السابق ، ص٧٣ .
٢٧٦ المصدر السابق ، ص٧٤ .
٢٧٧ يمكن الرجوع إلى بعض جوانب هذه القضية ، ولشخصية الغزالي تحديدا إلى كتابي (التالف اللاهوتي الفلسفي الصوفي)(الجزء الأول) .
٢٧٨ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص١٤ - ١٥ .

٢٧٩ أبو سليمان السجستاني : منتخب صوان الحكمة ، ص٣ .

٢٨٠ المصدر السابق ، ص٥ .

٢٨١ الشهرستاني : الملل والنحل ، ج١ ص١٦ - ١٨ .

٢٨٢ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠ .

٢٨٣ المصدر السابق ، ج١ ص٣٠ .

٢٨٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٤ .

٢٨٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٨ .

٢٨٦ الاشعري : مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ، ص٤٨٣ .

٢٨٧ المصدر السابق ، ص٤٨٣ .

٢٨٨ المصدر السابق ، ص٤٨٣ .

٢٨٩ المصدر السابق ، ص١٨٣ - ١٨٤ ، ٢٠٤ ، ٢٠٨ ، ٢١٨ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ،

٢٩٠ المصدر السابق ، ص٤٨٥ .

٢٩١ المصدر السابق ، ص٥١٨ .

٢٩٢ المصدر السابق ، ص٩٢ .

٢٩٣ المصدر السابق ، ص٢٠٤ .

٢٩٤ المصدر السابق ، ص٢٠٤ .

٢٩٥ المصدر السابق ، ص٢٥٢ .

٢٩٦ المصدر السابق ، ص٢٧٥ - ٢٧٦ .

٢٩٧ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ، ج١ ص٧ .

٢٩٨ المصدر السابق ، ج١ ص٩٤ .

٢٩٩ المصدر السابق ، ج١ ص٩٤ .

٣٠٠ المصدر السابق ، ج١ ص٩٤ .

٣٠١ المصدر السابق ، ج١ ص٩٤ .

٣٠٢ المصدر السابق ، ج١ ص٩٤ .

٣٠٣ المصدر السابق ، ج١ ص٩٥ .

٣٠٤ المصدر السابق ، ج١ ص٩٥ .

٣٠٥ المصدر السابق ، ج١ ص٩٥ .

٣٠٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٨ .

٣٠٧ تكشف هذه الفكرة عن انها قديمة قدم تاريخ الفكر والشريعة . وبالتالي فانها ليست من "ابداع"التاريخ المعاصر . فالشمولية والمثالية المطلقة هما من بين الهواجس التي اقلقت الوعي التاريخي والسياسي الواقعي والخيالي على السواء . وإن اغلب مقدماتها وحوافزها النظرية والنفسية تكمن في شموليتها المفرطة . ذلك يعني انها تحتوي على نفس التناقض الخفي الملازم لعلاقة الواقع بالمثال ، والعقل النظري بالاخلاقي ، والشريعة بحدودها التاريخية .

٣٠٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٢ .

٣٠٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٢ .

٣١٠ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ . يستعمل ابن حزم في كتابه عبارة "الكتب التي كتبها أرسطوطاليس في حدود الكلام" . ولم يقصد بها سوى كتب المنطق والالهيات . وبهذا يختلف عن الغزالي في الموقف من علاقة المنطق بالإلهيات . وهو خلاف يقوم أساسا في كيفية صياغة الموقف النظري وتطبيقه العملي (الجدلي) .

٣١١ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ .

٣١٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٢ .

٣١٣ الرازي ، اعتقادات وفرق المسلمين والمشركين ، ص٩١ .

٣١٤ المصدر السابق ، ص٩١ـ٩٢ .

٣١٥ ابن المرتضى ، كتاب القلائد في تصحيح العقائد ، ص٣٩ .

٣١٦ انظر معجم البلدان ، ج٥ ص١١ .

٣١٧ انظر كتاب المناظرة ، ص٢٥ ـ ٢٦ .

٣١٨ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج١ ص١٦ .

٣١٩ المصدر السابق ، ج١ ص١١ .

٣٢٠ ابن النديم ، الفهرست ، ص٢٥٢ .

٣٢١ القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص٥٤ـ٥٥ .

٣٢٢ ابن النديم ، الفهرست ، ص٢٥٣ ، القفطي ، إخبار . . . ص٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

٣٢٣ ابن النديم ، الفهرست ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ ، البيهقي ، التتمة ، ص٢٣ ـ ٢٥ ، القفطي ، تاريخ الحكماء ، ص٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

٣٢٤ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ص٦٥ ـ ٦٦ .

٣٢٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٥ .

٣٢٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٦ .

٣٢٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٣ .

٣٢٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٨ .

٣٢٩ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢٠ ، ١٣٥ .

٣٣٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٤٩ .

٣٣١ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٥ .

٣٣٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .

٣٣٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١٣٥

٣٣٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .

٣٣٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٦١ .

٣٣٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٥ .

٣٣٧ فلوطرخس ، الآراء الطبيعية ، ص٨ .

٣٣٨ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ص٩٢ .

٣٣٩ فلوطرخس ، الآراء الطبيعية ، ص٢٢ .

٣٤٠ المصدر السابق ، ص٢٢ .

٣٤١ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج٢ ص٩٣ .

٣٤٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٧ .
٣٤٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١٣٥ .
٣٤٤ المصدر السابق ، ج٢ ص١٣٦ .
٣٤٥ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢١ .
٣٤٦ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢١ .
٣٤٧ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢٣ .
٣٤٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢٤ .
٣٤٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٢ .
٣٥٠ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٣ .
٣٥١ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٣ .
٣٥٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٢ .
٣٥٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٧ .
٣٥٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٠ ـ ٨١ .
٣٥٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٠ ـ ٩١ .
٣٥٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩١ .
٣٥٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٠ .
٣٥٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٢ .
٣٥٩ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٣ ـ ١١٤ .
٣٦٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٠ .
٣٦١ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥١ .
٣٦٢ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٠ .
٣٦٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٠ .
٣٦٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٦١ .
٣٦٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٦١ .
٣٦٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ .
٣٦٧ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٤ .
٣٦٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١١٣ .
٣٦٩ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٦ .
٣٧٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٩ .
٣٧١ المصدر السابق ، ج٢ ص١٤٠ ـ ١٤١ .
٣٧٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٨ .
٣٧٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ .
٣٧٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٩ .
٣٧٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٩ .
٣٧٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٩ .

٣٧٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٢١ .
٣٧٨ العهد الجديد ، رسالة بولص الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس ، الاصحاح الأول (١٧ ـ ١٩) .
٣٧٩ المصدر السابق ، نفس الرسالة ١ (٢١ ـ ٢٢) .
٣٨٠ المصدر السابق ، نفس الرسالة ٢ (٤) .
٣٨١ الشهرستاني ؛ الملل والنحل ، ج٢ ، ص٢٢٤ .
٣٨٢ المصدر السابق ، ج٢ ص١٣٦ .
٣٨٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٧ .
٣٨٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٠ .
٣٨٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٠ .
٣٨٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٤ .
٣٨٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٠ .
٣٨٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٣١ .
٣٨٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٣ ـ ٥٤ .
٣٩٠ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٥ .
٣٩١ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٥ .
٣٩٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٥ .
٣٩٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٥٦ .
٣٩٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٤٦ .
٣٩٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٤٦ .
٣٩٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٧ .
٣٩٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٧١ .
٣٩٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٥ .
٣٩٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٩ .
٤٠٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٩٢ .
٤٠١ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢ ـ ١٣ .
٤٠٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٨ .
٤٠٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٣ .
٤٠٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٣ ـ ٤ .
٤٠٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .
٤٠٦ المصدر السابق ، ج٢ ص١٢ .
٤٠٧ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٢ .
٤٠٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٠ .
٤٠٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٣ ـ ٦٤ .
٤١٠ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٤ ـ ٦٦ .
٤١١ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٧ ـ ٦٨ .

٤١٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٦٨ - ٧٢ .
٤١٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٨ - ٨١ .
٤١٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٣ .
٤١٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٨٨ - ٩٤ .
٤١٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٥ .
٤١٧ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٨ - ١٥٩ .
٤١٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٨ .
٤١٩ المصدر السابق ، ج٢ ص١٣٥ .
٤٢٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٥٩ .
٤٢١ سوف اتناول هذه القضايا ضمن كتاب (الحضارة الاسلامية – روح الواحدية الثقافية)
٤٢٢ سوف اتناول هذه القضايا ضمن كتاب (الحضارة الاسلامية – روح النسب المثلى)
٤٢٣ القرآن : سورة آل عمران ، الاية (٤٤) .
٤٢٤ القرآن : سورة الحديد ، الاية (٢٦) .
٤٢٥ القرآن : سورة الشورى ، الاية (١٥-١٦) .
٤٢٦ القرآن : سورة البقرة ، الاية (١١٢-١١٣)
٤٢٧ القرآن : سورة المائدة ، الاية (٧٧) .
٤٢٨ القرآن : سورة التوبة ، الاية (٣١) .
٤٢٩ القرآن : سورة التوبة ، الاية (٢٩) .
٤٣٠ العهد الجديد ، رسالة بولص إلى أهل غلاطية ، الاصحاح الأول ، ١٦-١٧ .
٤٣١ القرآن : سورة الأعلى ، الآية (١٨-١٩) .
٤٣٢ القرآن : سورة الأحقاف ، الآية (٣٠) .
٤٣٣ القرآن : سورة البقرة ، الآية (١٤٠) .
٤٣٤ القرآن : سورة آل عمران ، الآية (٦٧) .
٤٣٥ القرآن : سورة الفتح ، الآية (٢٩) .
٤٣٦ القرآن : سورة الصف ، الآية (١٤) .
٤٣٧ القرآن : سورة آل عمران ، الآية (١١٤) .
٤٣٨ القرآن : سورة الحديد ، الآية (٢٦) .
٤٣٩ القرآن : سورة الشورى ، الآية (١٥-١٦) .
٤٤٠ القرآن : سورة البقرة ، الآية (١١٢-١١٣) .
٤٤١ القرآن : سورة المائدة ، الآية (٧٧) .
٤٤٢ القرآن : سورة البقرة ، الآية (٧٥) .
٤٤٣ القرآن : سورة المائدة ، الآية (١٣) .
٤٤٤ القرآن : سورة المائدة ، الايات (٧٢ ، ٧٣ ، ٧٥) .
٤٤٥ القرآن : سورة التوبة ، الآية (٣٤) .
٤٤٦ القرآن : سورة التوبة ، الآية (٣١) .

٤٤٧ القرآن : سورة البقرة ، الآية (١٢٠) .
٤٤٨ القرآن : سورة التوبة ، الآية (٢٩) .
٤٤٩ القرآن : سورة آل عمران ، الآية (١٩٩) .
٤٥٠ القرآن : سورة البقرة ، الآية (٧١) .
٤٥١ القرآن : سورة الحديد ، الآية (٢٧) .
٤٥٢ القرآن : سورة المائدة ، الآية (٨٢-٨٣) .
٤٥٣ بدأ الاهتمام العلمي بتاريخ الأديان منذ زمن مبكر في الحضارة الإسلامية . إذ بدأ البحث في جمع آثار القدماء وأديانهم منذ القرن الأول للهجرة . وظهرت أولى الكتب المتخصصة بهذا الصدد في القرن الثاني للهجرة على يد ابن الكلبي كما في مؤلفه (كتاب الأصنام) أو كتاب أديان العرب "الجاهلية" . وتزداد هذه الدراسات والأبحاث بالتوسع والتعمق في القرن الثالث للهجرة ، كما هو الحال في كتابات الكندي (رسالة في افتراق ملل التوحيد) والنوبختي (كتاب الآراء والديانات) وبين صرصر (ت - ٢٩٣) في قصيدته النونية التي احتوت على أربعة آلاف بيت ، ومحمد بن احمد الترمذي (ت - ٢٩٥) في كتابه (اختلاف أهل الصلاة في الأصول) ، وفي القرن الرابع للهجرة في كتابات أبو يزيد البلخي (- ٣٢٢) وبالأخص في كتابه (شرائع الأديان) والنسفي (ت - ٣١٨) في كتابه (الرد على أهل البدع والأهواء) وفي القرن الخامس في كتابات محمد بن عبيد الله المصبحي (ت - ٤٢٠) في كتابه (درك البغية في وصف الأديان والعبادات) والبيروني (ت - ٤٤٠) في (ما للهند من مقولة . . .) وأبو المعالي محمد بن عبد الله (ت - ٤٨٥) في كتابه (بيان الأديان) وكثير غيرها .
٤٥٤ مما يؤسف له هو ضياع اغلب الكتب التي تناولت هذه القضايا ، وبالاخص منها كتب المعتزلة . فالعثور عليها يساعدنا اساسا على رؤية الملامح الدقيقة والاسباب الصغيرة ايضا القائمة وراء ما اسميته بدبيب الصراع الفكري والعقائدي بين الاديان واثره بالنسبة لتطور الوعي العلمي والنقدي في دراسة الاديان وحوار معتنقيها .
٤٥٥ ياقوت الحموي : معجم البلدان ، ج٦ ص٧١-٧٢ .
٤٥٦ ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص٧١-٧٢ .
٤٥٧ الجاحظ : رسالة في الرد على النصارى ، ص١٣-١٤ .
٤٥٨ المصدر السابق ، ص١٥-١٦ .
٤٥٩ المصدر السابق ، ص١٧ .
٤٦٠ المصدر السابق ، ص١٧ .
٤٦١ المصدر السابق ، ص٢٩ .
٤٦٢ المصدر السابق ، ص٢٥ .
٤٦٣ المصدر السابق ، ص٢٦ .
٤٦٤ الباقلاني : التمهيد ، ص١١٤-١١٥ . تجدر الإشارة هنا إلى أن مقصود الباقلاني بان التوراة من موسى والإنجيل من عيسى هو انهما دليلان على وجودهما ، ولولاهما لما كان التوراة والإنجيل . وإلا فالباقلاني لا يقر بكل ما في هذه الكتب ، شأنه شأن اغلب متكلمي تلك المرحلة وهي أحكام سليمة تتفق مع معطيات العلم التاريخي عن الأديان والدراسات اللغوية والعقائد . إلا أن الفرق يقوم في أن الرؤية الكلامية الإسلامية آنذاك كانت تهدف الى ما اعتقدته بيانا للخلل والابتعاد عن حقيقة التوحيد . وهو خلاف جوهري ، ولكنه يكشف عن رؤية نقدية وعلمية في نفس الوقت .
٤٦٥ المصدر السابق ، ص١١٨-١١٩ .

٤٦٦ المصدر السابق ، ص١٢٣ .

٤٦٧ المصدر السابق ، ص١٢٩ .

٤٦٨ إن تشديد الباقلاني على أن ما يميز الرؤية اليهودية هو استنادها إلى السمع دون العقل ، أي إلى الأخبار المروية عن الأسلاف لا إلى العقل النقدي الفاحص يعكس انغلاق اليهودية التاريخي ، الذي جعل منها فيما لو استعملنا اللغة المعاصرة أيديولوجية قومية وليست دينا بالمعنى الدقيق للكلمة كما جرى فهمه في النصرانية والإسلام . من هنا سيادة النفس الغضبية فيها لا الروح الأخلاقي .

٤٦٩ الباقلاني ، التمهيد ، ص١٤٣ .

٤٧٠ المصدر السابق ، ص١٣٤ .

٤٧١ المصدر السابق ، ص١٢٥-١٣٦ .

٤٧٢ المصدر السابق ، ص٨٤ .

٤٧٣ المصدر السابق ، ص٨٩ .

٤٧٤ المصدر السابق ، ص٩٢ .

٤٧٥ المصدر السابق ، ص٩٢-٩٣ .

٤٧٦ المصدر السابق ، ص٨٨ .

٤٧٧ المصدر السابق ، ص٨٨

٤٧٨ المصدر السابق ، ص٩٠ .

٤٧٩ المصدر السابق ، ص٩١ .

٤٨٠ المصدر السابق ، ص٩١ .

٤٨١ المصدر السابق ، ص٩٥ .

٤٨٢ الجويني ، شفاء الغليل في بيان ما وقع في التوراة والإنجيل من التحريف ، ص٤٥ .

٤٨٣ المصدر السابق ، ص٥٥-٧١ .

٤٨٤ ابن حزم ، كتاب الفصل ، ج١ ص١٠٢ .

٤٨٥ المصدر السابق ، ج١ ص١٠٢ .

٤٨٦ المصدر السابق ، ج١ ص١٢٢ .

٤٨٧ المصدر السابق ، ج١ ص١٢٤-١٢٧ .

٤٨٨ المصدر السابق ، ج١ ص١٥٦ .

٤٨٩ المصدر السابق ، ج١ ص١٦٧-١٦٨

٤٩٠ المصدر السابق ، ج١ ص١٨٠ .

٤٩١ المصدر السابق ، ج١ ص١٨٦ .

٤٩٢ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٢ .

٤٩٣ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٤ . تجدر الإشارة هنا إلى أن مواقف ابن حزم بهذا الصدد مبنية على أساس رؤيته الإسلامية لماهية النبي والنبوة . من هنا مثاليتها وقدسيتها الضرورية . وهو موقف له أسسه العقائدية ومرجعيته الثقافية والروحية في عالم الإسلام . أما بالنسبة لليهودي وتاريخها ، فإنها كانت لحد ما أمرا عاديا . وقد تكون هناك إضافات في رسم شخصيات أنبياء يهود ، لان النبوة في اليهودية هي أولا وقبل كل شئ نموذج الانتماء العرقي للنفس ، لهذا عادة ما تتجسد في شخصية ملك ومحارب ومتحزب وما شابه ذلك . فهي لا تتعدى في

افضل الأحوال تاريخ اليهود الجزئي . من هنا جزئيها في التاريخ والفكرة والمثال . ومن هنا أيضا كثرة الأنبياء ، التي كانت ترمز تاريخيا إلى ضحالة قيمتها وكثرة بواعثها الفعلية عند اليهود .لهذا يمكن توقع سلوكها بطريقة تبدو مخالفة تمام المخالفة أحيانا للرؤية الإسلامية . وفي افضل الأحوال ليس الأنبياء اليهود سوى نماذج لما عند النصارى من "قديسين" وما عند المسلمين من شيوخ وأولياء .

٤٩٤ المصدر السابق ، ج١ ص ١٣٠-١٣١ .

٤٩٥ المصدر السابق ، ج١ ص١٥٣-١٥٤ .

٤٩٦ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٧ .

٤٩٧ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٧ .

٤٩٨ المصدر السابق ، ج١ ص٢١١-٢١٢ .

٤٩٩ المصدر السابق ، ج١ ص٢١٩ .

٥٠٠ المصدر السابق ، ج١ ص٢١٨ .

٥٠١ المصدر السابق ، ج١ ص٢٢٠ .

٥٠٢ المصدر السابق ، ج١ ص٢٢١ .

٥٠٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٥ .

٥٠٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٥ .

٥٠٥ المصدر السابق ، ج١ ص٤٩ .

٥٠٦ المصدر السابق ، ج١ ص٥٣ .

٥٠٧ المصدر السابق ، ج١ ص٦ .

٥٠٨ المصدر السابق ، ج١ ص٥٥ .

٥٠٩ المصدر السابق ، ج١ ص٥٥ .

٥١٠ المصدر السابق ، ج١ ص٥٦ .

٥١١ المصدر السابق ، ج٢ ص٤-٥ .

٥١٢ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٤ .

٥١٣ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٢-٢٣ .

٥١٤ المصدر السابق ، ج٢ ص٢٥ .

٥١٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٢ .

٥١٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٣٢ .

٥١٧ المصدر السابق ، ج١ ص٢٢١ .

٥١٨ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٣ .

٥١٩ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٣ .

٥٢٠ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٤ .

٥٢١ المصدر السابق ، ج٢ ص٧٤ .

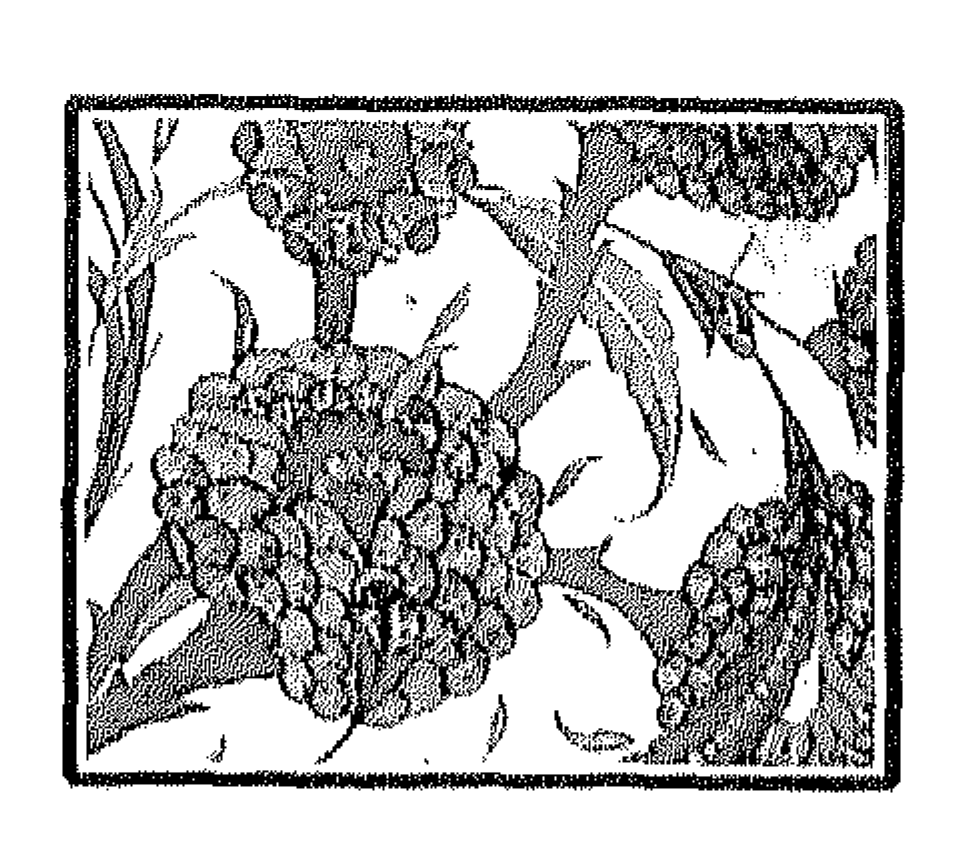
٥٢٢ الشهرستاني ، الملل والنحل ، ج ص٣٨ .

٥٢٣ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٩ .

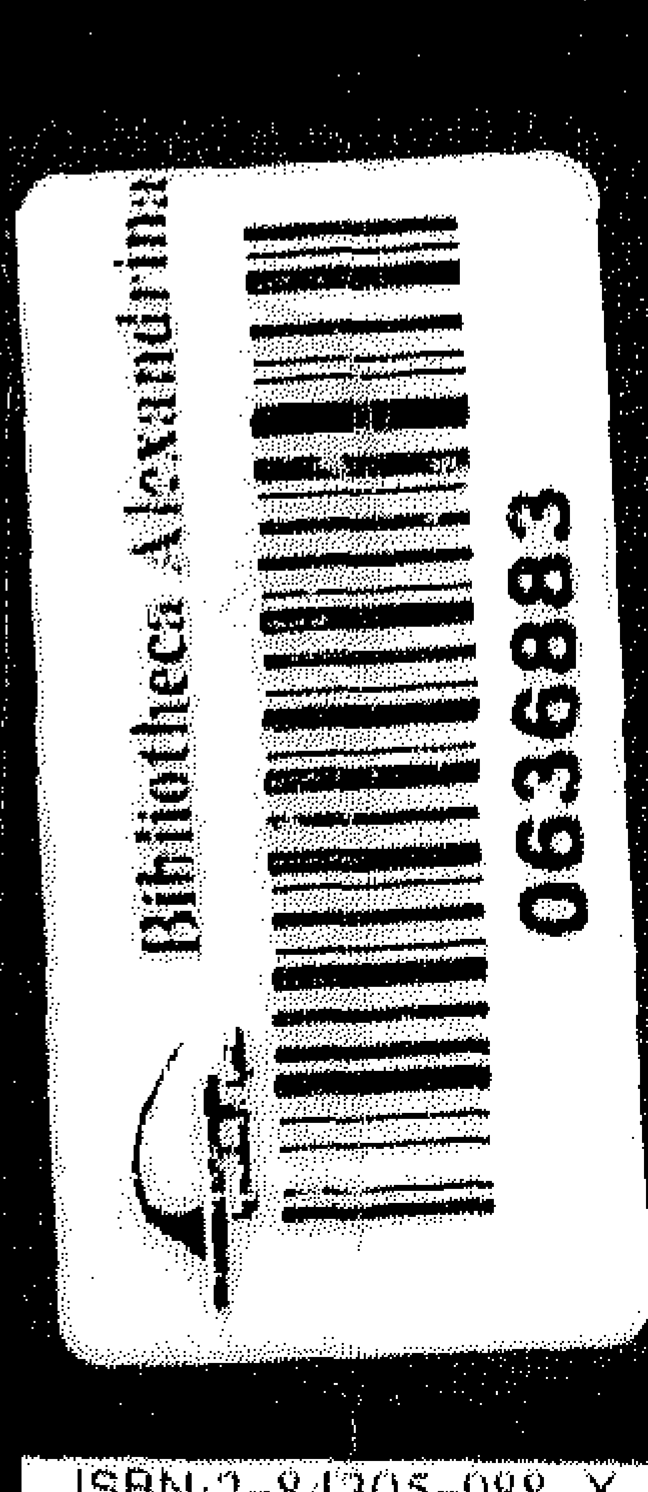
٥٢٤ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٩

٥٢٥ المصدر السابق ، ج١ ص٢١٠ .
٥٢٦ المصدر السابق ، ج١ ص٣٧ .
٥٢٧ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٨ .
٥٢٨ المصدر السابق ، ج١ ص٢٠٩ .
٥٢٩ المصدر السابق ، ج١ ص٣٩ .
٥٣٠ المصدر السابق ، ج١ ص٣٩ .
٥٣١ أخبار الحلاج ، ص٦٨ .
٥٣٢ المصدر السابق ، ص٦٩ .
٥٣٣ المصدر السابق ، ص٦٩-٧٠ .
٥٣٤ أبو طالب المكي ، قوت القلوب ، ج١ ص٥٣ .
٥٣٥ ابن عربي ، الفتوحات المكية ، ج١ ص ١٤٧ .
٥٣٦ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٧ .
٥٣٧ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٣ .
٥٣٨ المصدر السابق ، ج١ ص١٤٣ .
٥٣٩ المصدر السابق ، ج١ ص١٣٥ .
٥٤٠ المصدر السابق ، ج١ ص١٣٥ .
٥٤١ المصدر السابق ، ج١ ص١٣٧ .
٥٤٢ المصدر السابق ، ج١ ص١٣٧ .
٥٤٣ المصدر السابق ، ج١ ص١٣٧-١٣٨ .
٥٤٤ عبد لكريم الجيلي ، الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر ، ج٢ ص٩٨ .
٥٤٥ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٩ .
٥٤٦ المصدر السابق ، ج٢ ص٩٩ .
٥٤٧ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٠ .
٥٤٨ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٢ .
٥٤٩ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٠ .
٥٥٠ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠١ .
٥٥١ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٠ .
٥٥٢ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٤ .
٥٥٣ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٤ .
٥٥٤ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٥ .
٥٥٥ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٣ .
٥٥٦ المصدر السابق ، ج٢ ص١٠٦-١٠٧ .

المحتويات



إن الروح البشري عادة ما يصرخ في أول خروج له من رحم الوجود الإنساني كما لو أنه على أنفاس الوجود للوهلة الأولى الصيغة الوحيدة الممكنة للقول بأن حياة قد ظهرت وأنفاساً قد تحررت من رق التعلق بالأسلاف، فهو مضطر للابتعاد عنهم مع كل خطوة يخطوها إلى الأمام، كما أنه ملزم بالوقوف لتأمل وجوده المستقل مع كل خطوة متحررة من إسار الماضي، وهو تحرر يجبره على تأمل أفعاله بمعايير الانتماء الصادق للنفس والإخلاص لتجارب الأسلاف، وهي عملية تعلمه معنى الحقيقة القائلة، بأن كل يقين جديد يفترض إدراك وتأسيس معقوليته المتجددة، وكلما تعمق هذا اليقين، أصبح إشكالية مقلقة للعلم والعمل



ISBN:2-84305-988-X
9 782843 059889